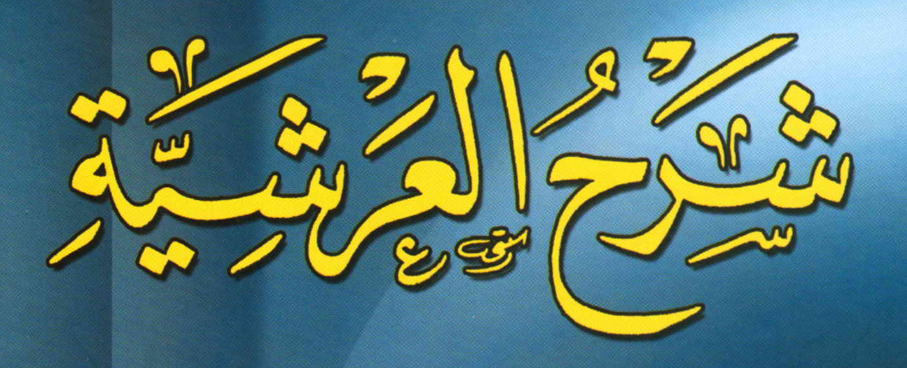


شيخ المتألهين

الشيخ أحمد بن زين الدين الأوحد الأحسائي

الجزء الأول

تحقيق

صالح أحمد الدباب

شرح العرشية





شيخ المتألهين

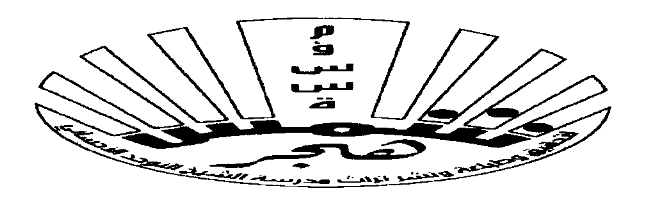
أحمد بن زين الدين الأحسائي قدس سره

الجزء الأول

تحقيق

صالح أحمد الدباغ

الطبعة الأولى 1426هـ 2005م



هويّة الكتاب

اسم الكتاب :............................ شرح العرشية .

اسم المؤلف :.................. الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي قدّس سرّه .

اسم المحقق :............................ صالح أحمد الدّباب .

اسم الناشر : .... مؤسسة شمس هجر .

مكان الطباعة :............................ بيروت لبنان .

بريد المحقق على شبكة الإنترنت

Saleh335@naseej.com

الإهداء

أُهدي ثواب هذا العمل المتواضع إلى :

كل مؤمن يعشق الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي ﷺ ...

وكل مؤمن يدافع ويناصر عن هذا الشيخ المظلوم ...

صالح أحمد الدباب

تقريظ

سماحة الحكيم الإلهي والفقيه الرباني آية الله

المولى الميرزا عبد الله الحائري الإحقاقي دام ظله العالي

بسمه تعالى

لاحظت تحقيق الأخ الفاضل الشيخ
صالح أحمد الدباب في شرح العرشية
نطلب من الله أن يستفيد المؤمنون
من هذا التحقيق المتقن. والسلام عليكم
ورحمة الله وبركاته. ميرزا عبد الله الحائري
الإحقاقي
١٤٢٥/٨/٢٥

دراسة حول
المدرسة النقدية الحكمية عند الشيخ الأحسائي ﵀

بقلم : الشيخ سعيد محمد القريشي

لا شك هنا سوف نتحدث عن منهجية مدرسة الشيخ الأحسائي ﵀ في النقد الحكمي، والأسلوب الذي صبغ به كتبه على رأسها شرح العرشية والمشاعر، فنقول باسم الله :

تطلق كلمة أسلوب في الأدب على الطريق إذا امتدت على استقامة واحدة، فأي طريق ممتد هو أسلوب، كما يشير الزبيدي في «تاج العروس»، ويقول الزمخشري في «أساس البلاغة» : «سلكت أسلوب فلان؛ أي : طريقته» .

ويقول المفكر جورج بوفن : «ليس الأسلوب إلّا النظام والحركة الَّذيْنِ يضع المرء فكره في إطارهما، فإذا ما قيدهما وضيقهما، فسوف يكون الأسلوب مغلقاً متوتراً مقتضباً، وإذا ما تركهما تتوالى حركتهما في هدوء، ولا يلحق بهما إلّا ما كان وثيق الصلة من الكلمات أيّاً كانت أناقتها، فسوف يكون الأسلوب منبعثاً سهلاً ومسترسلاً، إن الأسلوب هو الرجل ذاته»(1) .

وإذا تساءل البعض لماذا هذا الشيوع للشيخ في عصره حتى أن الشاه قلده؟، السبب بسيط، وهو أن الشيخ كان واقفاً على رأس الحكمة العربية والإسلامية، كان مشعل العقل في يد، و معول النقد الثائر في اليد الأخرى .

وخلافاً لكل من اتهموه أنه إخباري في الفقه والحكمة، كان فكره انتصاراً للعقل، وثورة حقيقية على من يدعون العقل والعقلانية في الفلسفة في إطار التوفيق بين «العقل والنقل»، فالقارئ لكتبه لا يستطيع غير التموج معه في أي موجة ركب يركب .

---

(1) التفضيل الجمالي، العدد «٢٦٧»، ص٥٤ .

وإذا كان لا بدّ من تصنيف الحكيم الأحسائي قدس سره، نقول : إنه حكيم العقل والعقلانية من خلال الكتاب والسنة .

ربما متسائل يقول : هل عقلانية الأحسائي قدس سره غير عقلانية من يدعون العقلانية كابن رشد؟! .

نقول : نعم .

فعقلانية بن رشد في مجال الفلسفة تتميز بميزة العمل المستقل للعقل، ثم عملية اللصق مع الشريعة «النقل»؛ أي محاولة التوفيق ونزع الافتراق بينه وبين الشريعة، لتحاشي الفقهاء .

أما الأحسائي قدس سره يقول : «ولو كان العقل يستقل في إدراك شيء من الاعتقادات بدون أنوارهم «صلى الله عليهم» لا هتدى هؤلاء»[1]؛ أي لا يمكن عمل العقل خارج إطار النص، وهو إذ ينقد فيلسوفاً، إنما ليوضح نقطتين :

الأولى : إن هذا الفيلسوف قد حاد في هذه المسألة عن الصواب .

الثانية : إن له فكراً مغايراً لغيره، إذ ليست المدرسة الفلسفية إلّا الاستقلال التام في النهج و المضمون، ما بالك وقد جاء بمدرسة حكمية خالصة من روايات أهل البيت عليهم السلام .

من هنا نجد أن فيلسوفنا قد تمسك بالعقل فوق كل شيء، و لكن العقل خلال «النص» على الخلاف من الذين وفقوا بين «النص والعقل» .

وإذا كان الفكر الفلسفي يؤيد إتجاه ابن رشد في العقلانية، نقول : الأحسائي قدس سره جاء ليطرح طريقة جديدة في التذوق الفلسفي الحكمي، استنبطه من القرآن والسنة، وهذا ليس حاكميّة من الكتاب والسنة على الفكر الفلسفي أحادي الجانب، بل جعل المشرب الحقيقي للحكمة اليقينية؛ هو القرآن والسنة، وغيرهما إصابته للواقع قليل، والباقي ما هو إلّا وهم فيلسوف، كما أوضحنا ذلك

---

(١) شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، ج٣، ص٢١٩ .

في دراستنا «حكمة إسلامية لا فلسفة يونانية»، وكذلك كتابنا : «علم الحكمة القرآني عند الشيخ الأحسائي تدّس» .

وهو بهذا التذوق النقدي للنصوص الحكمية والفلسفية، إنما يعني التجديد والحركة في فكر الأحسائي تدّس .

وبهذا هدم المقولة التي تقول : إن ابن رشد واقف على قمة الفلسفة العربية والإسلامية، ولم يأتِ أحدٌ بعده .

فحكيمنا الأحسائي تدّس وقف على وقفة ابن رشد، وجددها بشكل متميز في الفكر الإسلامي، فكل شروط الفكر الفلسفي وجدت في فكر الأحسائي تدّس، بل تعداها للعلم الحكمي القرآني :

١- عدم التقليد .

٢- الحركة .

٣- عدم الجمود .

٤- التجديد الدائم .

أركان الأسلوب النقدي عند الشيخ الأحسائي تدّس :

تميز الأحسائي تدّس بأسلوب ذي أركان، اختلف فيه عن غيره ممن درسوا الفلسفة اليونانية، لينطلق من الكتاب والسنة والعقل، لتمييز النص السليم منه عن القبيح على النحو التالي :

أولاً : الانطلاق من الكليات إلى الجزئيات، فيما تأكد عنده سلامة هذه «الكلية» من محكمات الكتاب والسنة الشريفة، والعقل الموافق لهما، فنجد كتطبيق لهذه القضية صفات الواجب، حيث اعتمد قاعدة «كل ما لا يجوز سلبها عن ذات واجب الوجود، ولا وصفها بالضد فهي صفة ذاتية»، هذه قاعدة استنبطها من القرآن والسنة، والعقل المؤكد لهذه الحقيقة[1] .

---

(١) راجع : دراستنا نظرية التوحيد عند الشيخ الأحسائي : www.alahsai.net .

شرح المثال :

رأى الأحسائي تتنُّ أن القرآن ميز بشكل واضح بين الصفات الذاتية للواجب والفعلية، فكيف يقع هؤلاء المتكلون في هذا الشطط الكبير في قضية الصفات، فلاحظ أن القرآن الكريم عندما يتحدث عن الصفات الذاتية، لا يعود وينفيها مرة أخرى، فإذا تحدث عن القدرة لا ينفيها، فيثبت عكسها، كأن يقول : قَدِرَ الله و لم يقدر، على العكس من صفة الإرادة، فعندما يتحدث عنها، يعود وينفيها بشكل طبيعي، كما قال : **﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ..﴾**(١)، ويأتي بنفي للإرادة في آية أخرى، كما قال : **﴿لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ...﴾**(٢) .

ثانياً : السير من الجزئيات إلى صنع «كلية» يمكن تطبيقها ضمن منهجه النقدي وهذا يدل على الثروة المتزايدة في منهجه دون انقطاع على عكس من اكتفى بالموروث اليوناني الجامد، ولعله أبرز من استفاد من هذه النقطة تلميذه السيد كاظم الرشتي تتنُّ، حيث فصّل بعده بشكل مذهل النصوص الفلسفية وكذلك الاستفادة من الكتاب والسنة، لذلك نجد شخينا الأحسائي لم يرفض الكثير من النصوص الآحاد، لأنه وظّفها من خلال منهجه النقدي، ولكن ليس بالاعتباطية التي رماه مخالفوه بها، بل على أساس علمي رصين وذلك بوجود القرائن القطعية التي تدعمها من الكتاب والسنة .

ثالثاً : شمول نقده للشكل والمضمون : من قرائتنا لكتابيه «شرح العرشية، وشرح المشاعر» نجد أن نقده للنصوص الفلسفية نقداً شاملاً لا يترك شيئاً، فهو عندما ينقد، ينقد اللفظ ومعناه ولا يغريه النص مهما كان جميلاً، بل يشرّحه، كما يشرّح الجراح الجثة، من هنا كان نقده على الفلاسفة تارة يكون على اللفظ

---

(١) سورة القصص، الآية : ٥ .

(٢) سورة المائدة، الآية : ٤١ .

فقط، وتارة على مدلول النص ونجد التطبيق في هاتين القضيتين مجتمعتين في نقده «للمعقولات الخمسة»، وإليك شرح المثال :

أثبت في الفلسفة قبل الشيخ الأحسائي أن كل ما يعقله الذهن البشري محصور في خمسة أشياء يصطلح عليها «المعقولات الخمسة» كالتالي :

١- واجب الوجود لذاته .

٢- ممتنع الوجود لذاته .

٣- ممكن الوجود لذاته .

٤- واجب الوجود لغيره .

٥- ممتنع الوجود لغيره .

فيلسوفنا يعترف اعترافاً تاماً بالأول «واجب الوجود لذاته»، وإن كان لفظ واجب الوجود لم يرد فيه نص، ولكن يتسامح فيه ويعبر عنه بالواجب، بينما يرفض الثاني رفضاً تاماً واقعاً وافتراضاً، لأنه ينافي التوحيد الحقيقي لله سبحانه وتعالى .

وأما الثالث : «ممكن الوجود لذاته»، فالشيخ يعترف به، ولكن يتساءل في كلمة «لذاته»، هل تعني أن إمكانية الممكن من ذاته، أم من غيره؟، فإن كانت من غيره، أي : الله، فالمفروض أن تكون الصياغة الحكميّة : «ممكن الوجود لغيره»، أي : الله .

أما إن كانت إمكانية الممكن من ذاته، أي : ليست من غيره، أي : الله، فكلامكم صحيح، ولكنّه، أي : رأيكم ينافي التوحيد .

أما الرابع والخامس : فكلاهما عند شيخنا صحيحان، ولكن لا يصحّان أن يكونا قسمين للممكن؛ لأنهما من أقسام الممكن، والشيء لا يكون قسيماً لنفسه .

رابعاً : التطابق بين القضية الذهنية والخارجية والحقيقية : من المهم جداً أن نعرف أن الأحسائي ﷺ في جل نقوداته يلاحظ التطابق بين القضية الذهنية،

والخارجية والحقيقية، ونفس الأمر، من هنا لا يمكن الفصل عنده بين واحدة وأخرى في منهجه النقدي، فنلاحظ مثلاً عندما نقد الأحسائي قدس سره التعريف المشهور للحادث : «الحادث هو المسبوق بالعدم»، نقده بملاحظة عدم انطباق هذا التعريف على الحادث لا في الواقع، ولا في الذهن، وكذلك في الحقيقة ونفس الأمر .

من هنا رفض هذا التعريف لكونه قاصراً عن وصف حال الوجود الحادث .

شرح المثال :

يوجه فيلسوفنا سؤاله بهذا الشكل، هذا العدم السابق على الحادث قديم، أم حادث مثله؟، فإن كان حادثاً مثله، فهو محتاج إلى عدم آخر يسبقه، وهكذا فيتسلسل، والتسلسل منافٍ للمنطق والعقل إذاً هو باطل .

وإن كان هذا العدم السابق قديماً، فهو باطل..لأنه يلزم تعدد القدماء، وهو منافٍ للتوحيد؛ أي : يرى الأحسائي قدس سره أن الفلاسفة المسلمين، قد أخذوا مسألة العدم من اليونان بدون تمحيص عقلي، و لم يعرضوها على محكمات القرآن، فالعدم عندهم فضاء مظلم خلقت منه الأشياء، و لم يسألوا أنفسهم مرة من خلق العدم، فإن أقروا أن العدم مخلوق بطل تعريفهم، وإن قالوا بقدم العدم لزمهم إثبات قديم مع الله، فالعدم مخلوق من مخلوقات الله، كما بين الأحسائي قدس سره في كتبه، وأكده الصادق عليه السلام في حديث هل النفي شيء أم لا؟، بين زرارة وهشام .

إذن الفلاسفة المسلمون عرّفوا الحادث نظرياً بقطع النظر عن واقعه، على العكس من الأحسائي قدس سره الذي راعى الجانب اللفظي والواقعي، وهذا عين دليل الحكمة عنده، فراجع كتبه المفصلة .

بناءً على ما تقدم قسم شيخنا الوجود باصطلاح الكتاب والسنة إلى ثلاثة أقسام :

١- **الكتاب التدويني** : وهو القرآن والسنة الصحيحة، اللذان يحملان أسرار الوجود، والجمال الكوني مكتوباً .

٢- **الكتاب التكويني**: ويقصد به الواقع الخارجي والجمال المشاهد، الذي يمكن رؤية جماله حتى بالعين المجردة دون الخطأ فيه .

٣- **الكتاب الأنفسي** : ويقصد به أنفس الخلائق، الله لما خلقها خزن فيها صورة الجمال الكوني، والجمال التدويني، وهذا إشارة إلى الحديث المشهور : **(من عرف نفسه فقد عرف ربه)**(١) .

وهذه الكتب الثلاثة متطابقة ليس فيها تناقض على أي نحو من الأنحاء، فما عليك أيها الحكيم سوى رؤية الجمال والشمس واضحة لذي عينين .

التفسير الحالي والمقالي :

نعود مرة أخرى إلى الاصطلاحات السابقة، ولكن من حيث التفسيرية للوجود الكوني أو القرآني، فأبرز لنا شيخنا اصطلاحين جديدين :

١- **التفسير الحالي** : رأى الأحسائي تتُنُّ آيات الوجود الكوني، على أنها كلمات وحروف وجمل، إذا استطاع الحكيم ترتيبها يمكن له أن يقرأ الصورة الكونية الجميلة، والوصول للحقيقة، التي سأل عنها كميل بن زياد أمير المؤمنين عليه السلام في سؤاله : ما الحقيقة؟ ...(٢) .

فالسماء حرف أو كلمة، والأرض حرف أو كلمة، والسماء والأرض والبحر جملة مفيدة، تعطي صورة كاملة عن الحقيقة .

٢- **التفسير المقالي** : إن قراءة القرآن تعني قراءة الوجود بأكمله، فكل ما في الوجود موجود في القرآن، وكل ما في القرآن في الفاتحة، وكل ما في الفاتحة في البسملة، والكل في الباء .

---

(١) روضة الواعظين، ص٢٠ . شرح نهج البلاغة، ج٢٠، ص٢٩٢ .

(٢) راجع جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٢٨ .

إذن ما في العالم الأكبر موجود في العالم الأصغر، وفي الكتاب والسنة، والحكيم عليه الاختيار في تفسيره للجمال والوصول إليه، إما من قراءة الوجود الكوني، أو الوجود القرآني، أو منهما معاً، فهناك تطابق في الصورة الجمالية بين العالمين، والنتيجة واحدة من التفسيرين، إذا سلك المنهج، وجعل الكتاب والسنة هما الميزان في كل شيء .

الحكمة هي الجمال :

الحكمة هي النظام المقولة : الجمال هو النظام، إذن الجمال هو الحكمة، فالتناسق المحكم في الواقع الخارجي، ما هو إلّا الحكمة الإلهية التي وضعت كل شيء في موضعه الطبيعي، المعبر عنه بالعدل الإلهي، وحداً بحد، الجمال موجود بالنص الحكمي المعبر عن حقيقة الوجود الكوني الجمالي، فكلما كان النص قريباً من الواقع كان النص حكميّاً، وكلما كان حكميّاً كان جميلاً، وكلما كان النص بعيداً مغرقاً في الخيال كان فلسفياً قبيحاً، ونصاً فلسفياً بعيداً عن الحكمة .

من هنا استطاع السيد كاظم الرشتي تَتَرُّ إعادة تجميع الجمال الخارجي في هذا الجمال النصي الحكمي، حيث يقول : « الحمد لله الذي طرز ديباج الكينونة بسر البينونة، بطراز النقطة البارز عنها الهاء بالألف، بلا إشباع ولا انشقاق، ودارت بأركانها على نفسها، فبرزت ديباجة عنوان الأزل، فلاح عنها الطراز الأول باستنطاق الكاف، بإتلاف ووفاق وتثنت، فتكعبت وتذوتت، فتم بها نظم الكلمة التي هي الأصل في الاشتقاق، ومر اثنتان فعززنا بثالث الأصل وأربعة الفرع فنبت، فكانت مطلع قصايد ديوان الكون بظهور لا إله إلّا الله عند الإنشاد والاستنطاق، فانتظمت وانتشرت، واختلفت وائتلفت، واجتمعت وتفرقت، وأجملت وتفصلت، فملأت بها الآفاق»[1] .

---

(١) راجع شرح القصيدة، المقدمة .

إذن كل نص حكمي مبدع يوافق الحقيقة، إنما هو إعادة تجميع للواقع الحقيقي، أو تصوير فتغرافي له .

هل نستطيع استنباط حاسة تذوق حكمي في منهج الأحسائي ﷺ النقدي؟ .

قد لخصوا تعريف «كانط» للذوق -وهو برأينا من أكمل التعاريف نضجاً- في هذه الكلمات : «الذوق هو ملكة الحكم على موضوع ما، أو أسلوب من أساليب التمثيل الداخلي لهذا الموضوع، من خلال الشعور الكلي، المتنزه عن الغرض والخاص بالارتياح، أو عدم الارتياح، وموضوع مثل هذا الارتياح -أو الإتباع- هو ما يسمى بـ«الجميل»» .

وقبل صياغة تعريف الذوق عند الأحسائي ﷺ نقول : إن استقراءنا لكتبه، جعلنا نرى بوضوح حاسة الذوق عنده في كل النصوص الفلسفية التي انتقدها، أو النصوص القرآنية التي فسرها، وأخرج آراءه الحكمية منها .

ومن جهة أخرى كان كثيراً ما يعبر ضد بعض الفلاسفة بهذه الجملة، «لا يشم منه رائحة روايات أهل البيت عليهم السلام» من هنا ندرك أنه كان يعي تمام الوعي عن ما يسمى «ذوق»، أو «حاسة شم» .

بناء على هذا نستطيع أن نوجز شروط التذوق الحكمي عنده كالتالي :

١- ترك القواعد التي أنس بها من قبل، وعلى الأخص الموروث اليوناني .

٢- عدم تأويل القرآن إلى غير ظاهره، أي : لوي ظاهر القرآن بما يوافق اعتقادهم وقواعدهم حتى لو كانت باطلة، كما فعلوا في قضية الإرادة .

٣- خضوع الحكيم أمام الكتاب والسنة خضوع التلميذ للأستاذ، وليس العكس .

٤- مراعاة محكمات القرآن حين نقد الجزيئات أو شرحها، أي : لا يمكن رفض جزئية إلَّا من خلال وضعها في السياق العام لروح القرآن والسنة الصحيحة .

٥- مراعاة كون النص الفلسفي موافق للواقع الخارجي والحقيقي .

إذن من خلال هذه القواعد يمكن صياغة تعريف التذوق الحكمي عند الأحسائي تَتِّئُ، فنقول : «الذوق الحكمي؛ هو ملكة الحكم على النص الفلسفي، أو شرح النص القرآني من داخله، أو من خارجه، أو من حقيقته، على جهة تطابق الروح القرآنية الكلية، والسنة الصحيحة المحكمة، وسيرة العقلاء الممضية منها، والواقع الخارجي والحقيقي، بحيث يزيح هذا النقد والتذوق الغموض، ويورث الاطمئنان النفسي الحاصل من الحقيقة القرآنية» .

منهجه النقدي ونهجه في التأول :

هناك صلة وثيقة بين النقد والتأول عند الأحسائي تَتِّئُ، تتجلى في أسلوب معالجته للقضايا الفلسفية المشكلة، فعندما يتناول موضوعاً بالنقد والتحليل، لا يتم هذا النقد إلّا في إطار التأول السليم، عندما يكون هذا الموضوع يقبل التأول، كي يكون موافقاً للصورة المتناسقة، المستنبطة من الكتاب والسنة، فينطلق النقد عنده في كثير من القضايا، من التأول الناشز للنصوص القرآنية، والروايات من غيره من الفلاسفة .

فمن هنا يأتي نقد الأسس المغلوطة، التي قامت عليها الفكرة الفلسفية، ثم منها إلى التأول المؤسس على هذه الفكرة الفلسفية الخاطئة، مثلاً الذين أولوا الكمال الإنساني الوارد في نصوص أهل البيت عليهم السلام، على أنه يصب في مصلحة نظرية وحدة الوجود يكون تأولهم صحيحاً، لو سلمنا بنظرية وحدة الوجود في القرآن والسنة، أما في حال هدمنا لوحدة الوجود وأساساتها الفلسفية، يكون تأولهم ناشزاً عن الصورة الكلية للتوحيد السليم، والجمال النصي القرآني .

جذور المنهج النقدي عند الأحسائي تَتِّئُ :

لو حاولنا البحث عن جذور هذا المنهج، لوجدنا أن الشيخ الأحسائي تَتِّئُ، وكما كتب في سيرته بقلمه أنه كان يتأمل الأشياء، يحاول الربط بين ماضيها

وحاضرها، وكيف كانت، وكيف آلت إليه، وكيف كان يقف على قبر «عريعر» متأملاً مصيره، فكل هذه تنم عن روحه النقدية، لكننا من ناحية حَكَمِيّة، نستطيع تتبع جذور منهجه بوضوح، عندما نقرأ كتابيه «شرح العرشية، وشرح المشاعر»، فنجد أن أسباب قيام منهجه وتكامله، الأسباب التالية :

١- بروز فلسفات شيعية كان يعتقد تمام الاعتقاد، أنها لا تواكب منهج أهل البيت عليهم السلام ولو جزئياً .

٢- دخول الكثير من الأفكار الغريبة عن الإسلام، وامتزاجها به على أنها إسلامية صرفة .

٣- إلحاح الكثير من الروايات عندما تقرأها بتباينها الصريح عن تلك الفلسفات .

٤- ابتعاد الكثير من المتكلمين والفلاسفة والعرفاء عن القرآن والسنة بشكل صريح، أو غير صريح .

الشيخ الأحسائي قدس سره والمتكلمين :

لم يرضَ الأحسائي قدس سره عن المتكلمين بسبب كونهم لم يتفقوا على طريق واحد، في مشاربهم واختلافهم الصريح، في مناهجهم وابتعادهم عن القرآن والسنة، يقول الأحسائي قدس سره في شرح الفوائد : «وذلك لشدة تحقيقاتهم، وكثرة إيراداتهم للإشكالات، وإثباتهم للاعتراضات، حتى لا تكاد تجد شخصين متوافقين، وذلك لاختلاف أفهامهم وأنظارهم، وتغاير مذاقاتهم واعتباراتهم، والسبب في ذلك أنهم يقولون : الاعتقادات أمور عقلية، لا يجوز التقليد فيها»[(١)] .

---

(١) شرح الفوائد، ص٢ .

الشيخ الأحسائي ﵀ وابن عربي :

لم يؤيد الأحسائي ﵀ الطريقة الصوفية، ولا الفلسفة الصوفية، جملة وتفصيلا، فهو يرى أنها أدخلت الدين في متاهات، بل الموت الحقيقي، فكثيراً ما يسمي ابن عربي «بمميت الدين»؛ كناية عن موت فلسفته، ودورها في إدخال الدين في متاهات، وأنفاق العرفان المزيف، والعارف المزيف، وهذا لا يعني كون الأحسائي ﵀ ينكر حقيقة العرفان، بل على العكس يؤمن به تمام الإيمان، ولكن العرفان الذي يوافق روايات أهل البيت ﵈، والتأولات التي جعلت الدين سلعة رخيصة في يد كل مَن ادعى العرفان، ودخل مرحلة الفناء والصعق .

والشيخ الأحسائي ﵀ انتقد أفكار الصوفية أيّما انتقاد في كل كتاباته التي تعرض فيها للصوفية، وعلى رأسهم محيي الدين بن عربي .

الشيخ الأحسائي ﵀، وصدر المتألهين الشيرازي ﵀ :

صدر المتألهين ﵀؛ هو أبرز من انتقدهم الأحسائي ﵀، كونه يمثل قمة الهرم الفلسفي الشيعي في عصره، فقد قام الأحسائي ﵀ بعملية تشريحية لكتابيه «العرشية والمشاعر» بشكل كامل في جميع نواحيه الأسلوبية والفلسفية، وأكثر ما أخذه عليه خروجه في الحكمة عن مذهب أهل البيت ﵈، رغم ادعائه اتباع مذهبهم فيها، وإيمانه بنظرية وحدة الوجود الصوفية، والاشتراك اللفظي والمعنوي للوجود، وهو إذ ينتقد الملا صدرا لا ينتقده لمجرد نقد فيلسوف لفيلسوف آخر، بل لبيان الأخطاء التي وقع فيها، وتأسيس فكرة ومنهج جديد بديل صحيح .

يقول الأحسائي ﵀ عن صدر المتألهين ﵀ : «وقد نبهت على كثير من بطلان دعواه هناك في شرحنا على المشاعر، وربما نذكر هنا شيئاً يظهر للناظر فيه بطلان هذه الدعوى في كثير من كلامه، وأنه ما خرج عن طريقة الباحثين والمعلمين إلّا في بعض المواضع، فإنه خرج عن بعض كلامهم إلى أسوأ مما قالوا، وأقبح مما ذكروا، وإن كان قولهم أكثره لا يجري على قواعد الدين، ولا ينطبق

على سنة سيد المرسلين «صلى الله عليه وآله أجمعين»، وذلك لأن دعواه أنه لا يقول إلَّا بقول محمد وأهل بيته الطاهرين «صلى الله عليه وآله الطيبين»، ولو كان الأمر كما قال، لما ذهب إلى أن الخلق من الله سبحانه، وهذا المذهب عند أهل البيت عليهم السلام كفر وزندقة .

ولما قال : بسيط الحقيقة كل الأشياء، ومعطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته لا في ملكه، وأمثال ذلك، مما ينكرونه ويبرءون منه، وممن ذهب إليه»[1] .

ورغم ذلك النقد الشديد نجد الشيخ الأحسائي قدس سره يلتمس العذر والاحتمالات الممكنة لصدر المتألهين قدس سره في فكرته، لكن ليس ذلك على حساب الحق والحقيقة .

خاتمة البحث :

يمكن القول في خاتمة هذا البحث إن الشيخ الأحسائي قدس سره تميز بأسلوب نقدي جديد، تفرد به إلى حد كبير، اعتمد فيه على الروح القرآنية، والسنة الشريفة، والعقل المستند إليهما، والفطرة الإسلامية الصافية .

---

(١) شرح العرشية، ج١، ص٩ .

مقدمة المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين .

كل من نظر في هذا العالم المحيط بنا، يجد أن عقليات البشر في البلد الواحد، تتفاوت تفاوتاً صارخاً، وقد يجلس الفرد منا إلى الفرد الآخر في القطر الواحد، فلا يتحدثان إلّا فيما تستطيع عجماوات الأرض أن تتحدث فيه، وهذه الظاهرة من قبل مئات السنين، بل من قبل بعثة أبينا آدم عليه السلام، وحتى عصرنا هذا، وإلى قيام الساعة .

وقد يحدثنا التاريخ الإسلامي بأن أول شبهة وقعت في هذا العالم شبهة إبليس اللعين، ثم انشعبت من هذه الشبهة شبهات سارت في الخليقة، وسرت في أذهان الناس، حتى صارت مذاهب بدعة وضلال، وتلك الشبهات مسطرة في كثير من الأناجيل والتوراة، وغيرها من الكتب الإلهية، حيث نجد أن هذه الشبهة لهذا اللعين جرت إلى يومنا هذا، فباعتراضه على أمر الله تعالى، عندما أمره عز وجل بالسجود لنبيه آدم عليه السلام، فقال له تعالى : **﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾**، فقال إبليس : **﴿أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾**؟ .

فبهذه المعارضة نستنتج أن أية شبهة وقعت على ولد بني آدم عليه السلام فهي من هذا العدو اللدود، بدليل أنه خاطب الله تعالى بعدما زجره وطرده من الجنة بقوله: **﴿فَأَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۞ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ۞ قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ۞ ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ۞ قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْؤُومًا مَّدْحُورًا لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ﴾**[١] .

---

(١) سورة الأعراف، الآيات : ١٢-١٨ .

وفي الاتجاه المقابل أدت هذه الشبهة من تأثير هذا اللعين إلى إنقسام الناس من حيث المعتقد إلى قسمين رئيسيين :

الأول : أهل الشرائع، وهم المؤمنون بالنبوات، والمهتدون بنورها .

الثاني : أهل الأهواء والنحل، وهم المستبدون بآرائهم، والمنكرون للشرائع والنبوات .

وهم بين مُعطل باطل لا يثبت معقولاً، ولا يهديه عقله إلى اعتقاد، قد ألف المحسوس وركن إليه، وظنَّ أنه لا عالم سوى ما هو فيه، من مطعم شهي، ومنظر بهيّ، وهؤلاء هم الدهريون .

وبين مُحصِّلٍ قد ترقّى عن المحسوس، وأثبت المعقول، لكنه لا يؤمن بالشرائع والحدود، ويظن أنه إذا حصَّل المعقول، وأثبت للعالم مبدءاً ومعاداً وصل إلى الكمال المطلوب، وهؤلاء هم الفلاسفة الإلهيون[١] .

وجاء في تعريف الفيلسوف : هو الذي يتعاطى الفلسفة، أو العالم بالفلسفة.

وقيل : هو الذي يبحث عن ثبوت الأشياء على ما هي عليه في الأعيان، ويتبين عوارض الموجودات بما هي موجودات[٢] .

ويعد اسم الفلسفة من الأسماء العامة التي تشمل جميع العلوم الحقيقية، حيث أنهم قسموا هذا العلم إلى قسمين :

الأول : علوم نظرية، وبدورها تشمل العلوم الطبيعية؛ كعلم الفلك، وعلم المعادن وغيرهما .

والرياضية؛ كعلم الرياضيات، والنسب الحسابية؛ كالجمع والطرح والقسمة والكسور، وغيرها .

---

(١) راجع تهافت الفلاسفة، ص٦ .

(٢) المعجم المعين، ص٥١٠ .

والإلهية؛ كعلم معرفة الخالق تعالى، وصفاته الجلالية والجمالية، والمعاد وسائر المعتقدات، التي لا بد على كل إنسان أن يعتقد بها اعتقاداً صحيحاً، عن معرفة وإيقان .

والثاني : علوم عملية، وبدورها تتشعب إلى ثلاثة فروع؛ علم الأخلاق، وهذا العلم عبارة عن معرفة الفضيلة والرذيلة، وتتطلب على كل شخص أن يمارسه، فهو العلم الوحيد الذي يساعد الإنسان على تنظيم سلوكه .

وعلم تدبير المنزل، وهذا ينطبق على كل عائلة داخل منزلها؛ كالتربية على هيئة خاصة مثلاً .

وعلم سياسة المدن، هو إيجاد العلاقات السياسية التي تتعلق في تدبير المدن والبلاد، من وضع القوانين الخاصة التي تسعى إلى إدارة المجتمع .

ولا شك أن تعلم علم الفلسفة من العلوم التي تطفئ العطش الفطري لدى الإنسان بالنسبة لمعرفة الحقائق، وتمييزها عن الأوهام التي لا واقع لها إطلاقاً، ومن ثم نجد أن الإنسان الذي يحمل هذا العلم يروم في الوصول إلى معرفة الوجود، والحل النهائي والجذري لهذه المعرفة .

فمن خلال علم الفلسفة يحصل للإنسان المعيار الذي يميز له الأمور الحقيقية عن الأمور والأشياء الوهمية والاعتبارية .

وبنظرة ثاقبة في تاريخنا الإسلامي، نجد أن هناك العدد الكثير من الفلاسفة والحكماء الذين خبطوا خبط عشواء، في بعض أفكارهم ومعتقداتهم، رغم تطلعهم وتضلعهم الواسع في العلوم الإلهية، ولم يصلوا إلى معرفة لب الحقيقة، حيث أخذوا بعض أفكارهم من الفكر اليوناني، ولم يأخذوه من المنبع الصحيح .

ومن هنا نجد شيخنا شيخ المتألهين **أحمد بن زين الدين الأحسائي** تتش، آخذاً علومه من المنبع الصحيح، علوم أهل البيت عليهم السلام، ومن أخذ من المنبع لا يخطئ

أبداً، كما هو يقول في مقدمته لكتابه شرح الفوائد : «وأنـا لمّـا لم أسـلك طريقهم، [أي : طريق فلاسفة اليونان]، وأخذت تحقيقات ما علمت عـن أئمَّة الهُدى عليهم السلام ؛ لم يتطرَّق على كلماتي الخطأ؛ لأنِّي ما أثبتُّ في كُتبـي فهو عنهم، وهم عليهم السلام معصومون عن الخطأ، والغفلة والزلل، ومـن أخـذ عنهم لا يُخطىء من حيث هو تابع»[1] .

فجاء شيخنا قدس سره راداً ومفنداً لآراء وأفكار ومعتقـدات أحـد العلمـاء والفلاسفة؛ ألا وهو **محمد بن إبراهيم الشيرازي** قدس سره، والملقب بـ«ملّا صدرا»، لا لعداوة منه، أو لحسدٍ، كما هو يقول، بل من باب إظهار الحق في معتقداتـه التي أخذها من غير طريق أهل البيت عليهم السلام، قال في شرح هذه الرسالة المسـماة بـ«العرشية» ما نصه : «واعلم أيها الناظر في كلامي إنّي أَعتقد إنّي إذا قلتُ : قولاً فإنّي أُملي على كاتبين لا يغادرانِ صغيرة ولا كبيرة، فلا تتوهّم على أن بيني وبين المصنّف شيئاً من عداوة، أو حِقد أو حسدٍ، أو تكبّر، أو شيءٍ حـداني إلى الردِّ عليه غير بيان الحقّ، فإني أنا وأنت مسئولانِ، ولا تتوهّم أنه كما يجوز عليه الغلط والغفلة تجوز عليّ، لأنّك إذا تتبعتَ كتبـه وجدتـه يَميـل في عباراتـه واعتقاداته لمثل ابن عربي، وعبد الكريم الجيلاني، وابن عطاء الله وأضـرابهم»[2]، كما رد عليه أيضاً على كتابه المسمى بـ«المشاعر» .

والذي طلب منه قدس سره الملّا **حسين علي الشبستري** أن يشرح هذه الرسالة، المسماة بـ«العرشية»، **لمحمد بن إبراهيم الشيرازي** قدس سره، فأجاب مسألته علـى حسب ما يسهل عليه من المقدور، إذ لا يسقط الميسور بالمعسور، وإلى الله ترجع الأمور .

---

(١) شرح الفوائد، ص٤ .

(٢) راجع الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

عملنا في هذا الكتاب

اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على نسخة واحدة، تقع في ثلاثة أجزاء، ويقع في كل جزء منها : «١١٦ صفحة»، ويبلغ حجم كل صفحة «٢٢سم × ١٣سم»، والتي كتبها بعد وفاته ﵀ محمد هاشم، وانتهى من تسويدها وكتابتها سنة : «١٢٧٩هـ» .

وبعد مطابقتها، وتقطيعها وترقيمها، أرجعنا الآيات والروايات التي اقتبسها المؤلف ﵀، إلى مصادرها الصحيحة قدر الإمكان، مع ضبطها وإكمالها .

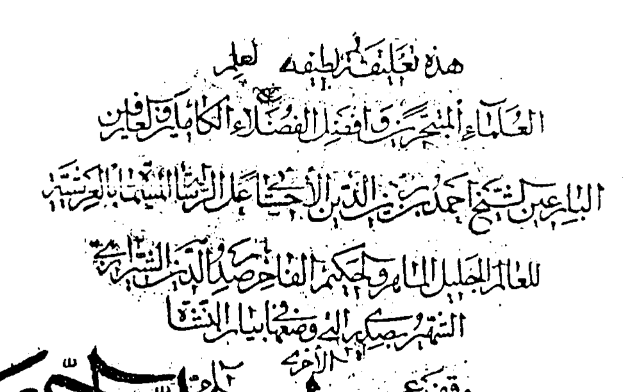
ومن أجل أن يستفيد قارؤنا الكريم، أدرجنا لكل مطلب عنوان مناسب، كما ترجمنا ترجمة مختصرة لمصنف الكتاب؛ **محمد بن إبراهيم الشيرازي** ﵀، وأدرجناها في هذا الكتاب في الصفحة رقم «٣٧»، كما وضعنا دراسة تحليلية للمدرسة النقدية الحكمية عند الشيخ أحمد الأحسائي ﵀، يطرح فيها كاتبها سماحة الأخ العزيز الشيخ **سعيد محمد القريشي** «حفظه الله تعالى»، كيفية ومنهجية نقد الشيخ الأحسائي ﵀ لآراء مصنف هذه الرسالة المسماة بـ«العرشية» .

وفي الختام أحب أن أشكر كل من ساهم في إنجاز هذا الكتاب، وعلى الخصوص الأخ الموقر سماحة الشيخ **سعيد محمد القريشي**، والأخ الكريم سماحة الشيخ **مجتبى طاهر السماعيل**، فجزاهما الله خير الجزاء، وجعل عملهما وعملنا ذخراً لنا، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

الراجي عفو ربه

صالح أحمد الدّباب

١٦-محرم الحرام-١٤٢٦هـ / ٢٥-٢-٢٠٠٥م



هذه تعليقة لطيفة لعلم العلماء المتبحرين وافضل الفضلاء الكاملين والعارفين البارعين الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي على الرسالة المسماة بالعرشية للعالم الجليل الماهر والحكيم الفاخر صدر الدين الشيرازي المشتهر بصدرا التي وضعها في بيان النشأة الاخرى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وصلى الله على الامين محمد واله الميامين الذين بينوا الدين واوضحوا الحق المبين بالادلة الموصلة الى اليقين صلى الله عليه وعليهم اجمعين اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي ان جناب الحبر المعظم والمجد المكرم الاخوند الملا مشهدي بن المرحوم المبرور الملا ... التبريزي رفع الله قدره وشأنه واعلى في درجات العلا والتوفيق مكانه ومكانته قد التمس مني ادام الله توفيقه وجعل ما اراده بكل فقرة العين من احوال الدارين ان اشرح الرسالة المسماة بالعرشية للعالم الجليل الفاخر والحكيم المتوغل الماهر محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بملا صدرى التي وضعها في بيان النشأة الاخرى مع ما انا عليه من الاشتغال بكثرة الاعراض ومداومة الامراض مضافا الى قلة البضاعة وكثرة الاضاعة فاستعفيته مرة بعد اخرى فلم يعفني من ذلك حيث لا يمكنني رده بالاكراه اجبته على حسب ما يسهل على من المقدور لانه لا يسقط الميسور بالمعسور والى الله ترجع الامور قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعلنا ممن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه واوجدنا من عباد الذين اتاهم رحمة من عنده وعلمهم من لدنه وهديهم الى صراط الله الحق باليقين وجعل لهم لسان صدق في الآخرين اقول كلامه هنا كله مقتبس من آيات القرآن واشار بقوله ممن شرح صدره للاسلام الى انه يخوض فيه من الابحاث من حيث انه صادر عن البراهين القطعية الناشئة عن العلوم اللدنية التي هي ثمرات الرحمة العندية ... كما قال تعالى للخضر في قوله فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما وانما ادعى ذلك لانه يرى ان ما اداه نظره اليه حق لا شك فيه لان ذلك النظر كان عن الكشف بسبب التدبر في الآفاق وفي الانفس والعلم الناشئ عن ذلك هو العلم اللدني واقول ان الكشف على قسمين قسم يكشف الناظر به عن حقيقة ما يتدبر فيه وينظر ولكن له لحاظ غير ذلك فانما انقطع عما سوى تدبر الآية ... ببعض ما فيها من الآيات والعنوانات لان كل شيء خلقه الله تعالى في تقدير الله جعل دليلا ومدلولا عليه وشاهدا ومشهودا وكتابا ومكتوبا وربانا ومربيا وتابعا ومتبوعا وعارضا ومعروضا وعلة ومعلولا وامثال ذلك فاذا نظر في الامر متدبرا لها غير ملتفت الى ما فيها بل ولا الى قواعد عنده ولا الى ما انس به نفسه من المسائل فانه ينفتح له من اسرار الوجود ... وما حصل له من الآيات الدلالات فلا شك في صحته وقطعيته وذلك العلم اللدني قال سبحانه وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين وقال ... في الحديث القدسي من اخلص لله العبودية اربعين صباحا تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه ... وهذا هو الذي في قوله

٥

صورة الصفحة الأولى من الجزء الأول من المخطوطة

١١٦

عرشية

وقيل المراد بها حضور الاجل المحتوم وقيل المراد بها وقوع شأن من شؤون الله ثم المراد بها حضور الموت الارادي كما قال الحكيم مُت بالارادة تحيى بالطبيعة واختلفت الاقوال من اختلاف المفسرين والاخبار حتى انهم ربما ذكروا وجوهاً من التاويل للآية كلها وقال بعضهم ما قال الله ثم وما ادريك فقد اخبر به وما قال وما يدريك فانه لم يخبر به وان الساعة [illegible] الساعة واذ كان من المحتوم الا ان المجهولة وقت القيام فان فيه سبحانه فالى الله سبحانه البداء في التقديم والتاخير فمحمد واهل بيته يعلمون قيام الساعة في نفسه واما التقديم والتاخير فالى الله ثم فان اخبرهم بالوقت افصحوا الا فهو من المبهم المجهول وكلام على تم لميثم التمار ان الله عز وجل تفرد بخمس لم يطلع عليها احد من خلقه وتلا الآية وقال له لولا اية في كتاب الله وهو قوله يمحو الله ما يشاء ويثبت لاخبرتكم بما كان وبما يكون الى يوم القيمة يدل على ان الجهل بها وبامثالها من جهة البداء لان ما لم يكن فيمتنع البداء فيه تدبر ذهب كثير ومنهم المصنف الى ان الزمان عبارة عن حركة الفلك ولو كان حقاً لما وجد زمان بين النفختين لاجماع المسلمين على بطلان جميع الحركات اربعمائة سنة ليس في الارض ولا في السماوات ولا بينهن ولا فوقهن ولا تحتهن متحرك ولا ذو روح ولا موجود الا وجه الله الباقي بعد فناء كل شئ لانه

مقابل في الصعود لعالم الطبيعة الكلية اعني طبيعة الكل ومع هذا فاجرام السماوات والارضين والجبال باقية والزمان لا يفارق

الاجسام ولا تفارقه فلا يوجد زمان لا جسم فيه ولا جسم لا زمان له الا الاجسام الجوهرية المجردة عن المادة العنصرية

والمدة الزمانية وهي النفوس والطبيعة الكلية وجوهر الهباء اي الحصص الجنسية قبل تعلق الحصص

النفسية بها والزمان هو المدد بضم الميم جمع مدة وهو مقدار مكث الجسم في مكانه واما

الحركات فهي الات تصور كما اذا ابتدء سائر سريع ومتوسط وبطيء من اول

مسافة معينة دفعة كما ذكروه فالزمان هو المكث الوقتي خلقها الله

سبحانه وتعالى مع المكان والجسم دفعة في الظهور والوجود

وان تقدم عليهما بالذات الا انه لا يظهر في الامكان

ووقت والحمد لله رب العالمين والصلوة

والسلام على محمد واله الطيبين

الطاهرين اجمعين قد تم

الجزء الاول من

شرح العر

شية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي الهجري هذا هو الجزء الثاني من شرح العرشية لصدر الدين الشيرازي الشهير بملا صدرا قال المشرق الثاني في علم المعاد وفيه اشراقات الاول في معرفة النفس وفيه قواعد قاعدة اعلم ان معرفة النفس من العلوم الغامضة التي ذهلت عنها الفلاسفة ذهولاً شديداً مع طول بحثهم وقوة فكرهم وكثرة خوضهم فيها فضلاً عن غيرهم من الجدليين اذ لا يستفاد هذا العلم الا بالاقتباس من مشكوة النبوة والتتبع لانوار الوحي والرسالة ومصابيح الكتاب والسنة الواردة في طريق ائمتنا اصحاب الهداية والعصمة عن جدهم خاتم الانبياء عليه افضل صلوات المصلين وعلى سائر الانبياء والمرسلين اقول قوله المشرق الثاني كما تقدم انه لما كان يبحث عن حقيقة الشئ التي لا تعرف الا من اصل ثابت عبر بالمشرق تشبيهاً للبصيرة المدركة لو للشئ المبحوث عنه بالكوكب الطالع من المشرق ولان المعاد كالمبدا الثاني ويراد من المعاد عود الارواح الى الاجساد بعد مفارقتها بالموت في عالم البرزخ فانها

صورة الصفحة الأخيرة من الجزء الأول من المخطوطة

حياة الشارح
الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي قدس سره

اسمه ونسبه الشريف

هو الشيخ أحمد بن زين الدين، بن الشيخ إبراهيم، بن صقر، بن إبراهيم، بن داغر، بن رمضان، بن راشد، بن دهيم، بن شمروخ آل صقر، القرشي الأحسائي المطيرفي[(١)] .

مولده ونشأته

وُلِدَ قدس سره في المُطَيْرَفي من قرى الأحساء، في شهر رجب عام : «١١٦٦هـ-١٧٥٢م»، وبها نشأ وترعرع تحت رعاية والده الشيخ زين الدين، وبانت عليه علامات النبوغ منذ نعومة أظفاره، فكان يذكر ما جرى في بلاده من الحوداث، وعمره سنتان، وختم القرآن وعمره خمس سنين، وبدأ بدراسة النحو قبل أن يبلغ الحلم[(٢)] .

مشائخه في الرواية

يروي قدس سره عن جماعة من فحول العلماء؛ منهم :

١- السيد محمد مهدي الطباطبائي بحر العلوم قدس سره[(٣)]، وتاريخ إجازته

---

(١) سيرة الشيخ أحمد الأحسائي قدس سره، ص٩ .

(٢) سيرة الشيخ أحمد الأحسائي قدس سره، ص٩-١٣ .

(٣) وهو من أكابر علماء عصره، ومشاهير رجاله، علماً وأدباً، تخرج عليه جمع من أعاظم الفقهاء وعمد الطائفة، وهو جد أسرة «آل بحر العلوم» العلمية في النجف، ولد في كربلاء عام:«١١٥٥هـ-١٧٤٢م»، وتوفي في النجف عام :«١٢١٢هـ-١٧٩٧م». [راجع في ترجمته كل من : منتهى المقال في أحوال الرجال، ص٣١٤ . وتحفة العالم، ص١٣٦] .

عـــام : «١٢٠٩هـــ-١٧٩٤م»[١] .

٢- الشيخ جعفر كـــاشف الغطاء النجفي تتمُّ[٢]، وتاريـــخ إجازته عـــام : «١٢٠٩هـــ-١٧٩٤م»[٣] .

٣- السيد علي الطباطبائي تتمُّ، صاحب : «كتاب الرياض»[٤]، وتاريـــخ إجازته عام : «١٢٠٩هـــ-١٧٩٤م»[٥] .

٤- السيد ميـــرزا مهدي الشهرستانـــي تتمُّ[٦]، وتاريـــخ إجـــازته عـــام :

---

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، ص٢٥٥ .

(٢) هو من أعاظم علماء الشيعة، انتهت إليه الزعامة الدينية العامة، واجتمعت حكومتا آل قاجار في إيران، وآل عثمان في تركيا عل إكباره، وله عليهما حقوق كثيرة، ومِـــنَنٌ جسَام، لم يتحدث تاريخ الزعامة الدينية في النجف عن نظير لَه، وإعطاء المنصب حقه، ولد عام : «١١٥٦هـــ-١٧٤٣م»، وتوفي عام : «١٢٢٨هـــ-١٨١٣م» . [راجع في ترجمته كل من : أعيان الشيعة، ج١٥، ص٤١٨-٤٣٥ . وطبقات أعلام الشـــيعة، ج٢، ص٢٤٨-٢٥٢ . وماضي النجف وحاضرها، ج٣، ص١٣١-١٤١] .

(٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، ص١٦٥ .

(٤) وهو أحد الفقهاء الأثبات، والعلماء الخالدين، وجهابذة الرأي الأفاضل، ولد عـــام : «١١٦١هـــ- ١٧٤٨م»، وتوفـــي عـــام : «١٢٣١هـــ- ١٨١٧م»، ويعد كتابه «رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل» من المصادر الوثيقة، والمراجع الـــتي لا يستغني عنها فقيه، أو طالب علم . [راجع في ترجمته كل من : ريحانة الأدب، ج٣، ص٤٢٨-٤٢٩ . قصص العلماء، ص١٢٩-١٣١ . تراث كربلاء، ص١٨٣-١٨٤].

(٥) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، ص٢١٩ .

(٦) وهو عالم كبير، من فقهاء كربلاء وزعمائها الدينيين في عصره، كانت لـــه مكانـــة كبيرة، توفي عام : «١٢١٦هـــ-١٨٠٢م»، وبيت الشهرستاني من الأســـر العلميـــة الكربلائية، التي أنجبت الكثير من العلماء . [راجع في ترجمته كل من : ريحانة الأدب، ج٣، ص٣٦٣-٣٦٤ . والكنى والألقاب، ج٢، ص٣٤٤-٣٤٥] .

«١٢٠٩هـ-١٧٩٤م»[1] .

٥- الشيخ حسين آل عصفور البحراني قدس سره[2]، وتاريخ إجازته عام : «١٢٠٩هـ-١٧٩٤م»[3]

٦- الشيخ أحمد بن الشيخ حسن الدمستاني البحراني قدس سره[4]، وتاريخ إجازته عام : «١٢٠٩هـ-١٧٩٤م»[5] .

وهؤلاء المشائخ الستة طبعت إجازاتهم -للمترجم لَه- ضمن كتاب «ترجمة الشيخ أحمد الأحسائي»، ثم طبعت هذه الإجازات مستقلة في النجف الأشرف عام: «١٣٩٠هـ»، بتعليق الدكتور حسين علي محفوظ[6] .

تلامذته

تصدر الشيخ قدس سره للتدريس في المعقول والمنقول سنين طوالاً، وكانت لَه حوزات عامرة في كل من كربلاء، والنجف والبصرة، وغيرها من المدن العراقية .

---

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، ص٥٣ .

(٢) هو زعيم الفرقة الأخبارية، وشيخ علمائها، المقدم في عصره وبعده، وهو من النوابغ في العلوم الإسلامية؛ لا سيما الفقه وأصوله، والحديث وغيرها، وهو أحد المجازين من عمه الشيخ يوسف البحراني، صاحب كتاب : «الحدائق الناظرة»، بالإجازة الكبيرة المشهورة «لؤلؤة البحرين في الإجازة لقرتي العين»، توفي ليلة الأحد ٢١ شوال عام: «١٢١٦هـ-١٨٠٢م» . [راجع في ترجمته كل من : أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، ص١٨٠ . وطبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص٤٢٧-٤٢٩ . وأعيان الشيعة، ج٢٧، ص١٢٨-١٣٦] .

(٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، ص١٨٨ .

(٤) وهو من علماء عصره وأدبائه، لكن التاريخ ظلمه كألوف غيره، لا سيما من أبناء منطقته وطائفته . [راجع في ترجمته : طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص٨٠-٨١] .

(٥) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، ص١٤١ .

(٦) إجازات الشيخ أحمد الأحسائي قدس سره، ص٥ .

وفي قزوين وطهران، وأصفهان وكرمان شاه، وغيرها من المدن الإيرانية .

وفي الأحساء والبحرين، وغيرهما من مدن الخليج .

وقد تخرج عليه المئات من العلماء وأهل الفضل، وبلغت به الحال حداً كان إذا هبط مدينة علمية تعطلت فيها الدروس والأبحاث، وهرع حضارها إلى مجلس درسه ليستفيدوا منه[١] .

من أهم تلامذته

١- الشيخ محمد حسين النجفي قدس سره، «صاحب كتاب جواهر الكلام»، المتوفى عام : «١٢٦٦هـ- ١٨٤٩م» .

٢- السيد عبد الله بن السيد محمد رضا شبر الحسيني قدس سره، المتوفى عام : «١٢٤١هـ- ١٨٢٥م»[٢] .

٣- السيد كاظم بن السيد قاسم الحسيني الرشتي قدس سره، المتوفى عام : «١٢٥٩هـ-١٨٤٣م»[٣] .

٤- الشيخ هادي بن المهدي السبزواري قدس سره، صاحب : «كتاب المنظومة»، المتوفى عام : «١٢٨٩هـ» .

٥- الميرزا حسن بن علي قدس سره، الشهير بـ«كَوهر»، المتوفى عام : «١٢٦٦هـ-١٨٤٩م»[٤] .

٦- الشيخ محمد بن الحسين المامقاني التبريزي قدس سره، المعروف بـ«حجة الإسلام»، المتوفى عام : «١٢٦٩هـ-١٨٥٢م»[٥] .

---

(١) كلمة أزهزار، ص١٦ .

(٢) طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص٣٤١ .

(٣) روضات الجنات، ج١، ص٢٥٥ . أعيان الشيعة، ج٨، ص٣٩٤ .

(٤) طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص٣٤١ .

(٥) رسالة ترجمة الشيخ علي نقي الأحسائي قدس سره، ص٩٥ .

٧- السيد محسن بن السيد حسن الأعرجي الحسيني الكاظمي قدس سره، المتوفى عام : «١٢٢٧هـ»[1] .

٨- الشيخ علي نقي بن الشيخ أحمد الأحسائي قدس سره «ولده»، المتوفى عام : «١٢٤٦هـ - ١٨٣٠م» .

وغيرهم الكثير من العلماء والفضلاء قدس الله أسرارهم .

بعض من أجازهم قدس سره

١- الشيخ أسد الله التستري الكاظمي قدس سره، «صاحب كتاب المقابس»، المتوفى عام : «١٢٣٤هـ - ١٨١٨م»[2] .

٢- الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي قدس سره، «صاحب كتاب الإشارات»، المتوفى عام : «١٢٦١هـ - ١٨٤٥م»[3] .

٣- السيد كاظم بن السيد قاسم الحسيني الرشتي قدس سره، المتوفى عام : «١٢٥٩هـ-١٨٤٣م»[4] .

٤- الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره، «صاحب كتاب المكاسب»، المتوفى عام : «١٢٨١هـ-١٨٦٤م»[5] .

٥- السيد عبد الله بن السيد محمد رضا شبر الحسيني قدس سره، المتوفى عام : «١٢٤١هـ - ١٨٢٥م»[6] .

---

(١) نجوم السماء، ص٣٤٤-٣٦٧ .

(٢) أعيان الشيعة، ج٢، ص٤٠١ . طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص٩١ .

(٣) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ج١، ص٢٢٤ .

(٤) مكارم الآثار ودرر أحوال رجال دولة قاجار، ج٢، ص٢١٧ .

(٥) رسالة ترجمة الشيخ علي نقي الأحسائي قدس سره، ص٩٧ .

(٦) فهرس تصانيف العلامة الشيخ أحمد الأحسائي قدس سره، ص٥ .

٦- الميـرزا حسن بن علي تتَنُّ، الشهيـر بـ«كَوهر»، المتوفـى عـام : «١٢٦٦هـ-١٨٤٩م»[١] .

٧- الشيخ محمد بن الحسين المامقاني التبريزي تتَنُّ، المعـروف بـ«حجة الإسلام»، ووالـد مـؤلّف صحيـفة الأبـرار، المتوفـى عـام : «١٢٦٩هـ-١٨٥٢م»[٢].

٨- الشيخ علي نقي بن الشيخ أحمد الأحسائي تتَنُّ «ولده»، المتوفى عـام : «١٢٤٦هـ-١٨٣٠م»[٣] .

٩- الشيخ محمد حسين النجفي تتَنُّ، «صاحب كتاب جـواهر الكـلام»، المتوفى عام : «١٢٦٦هـ-١٨٤٩م»[٤] .

١٠- الشيخ عبد الوهـاب بن محمد علي القزوينـي تتَنُّ، المتوفـى عـام : «١٢٦٠هـ-١٨٤٤م»[٥] .

مؤلفاته وآثاره تتَنُّ

لقد خلّف -المترجم لَه- عدداً كبيراً من الكتب والرسائل في مختلف العلوم والمعارف، وقد أفرد أكثر من مؤلّف فهرساً خاصاً بأسماء تلك المؤلفات، إليـك ذكر بعضها :

التحقيق في مدرسة الأوحد؛ لآية الله المولى الميرزا عبد الرسـول الحـائري الإحقاقي تتَنُّ، ذكر فيه ما يقرب من «١٧٣» مصنف، مـع شـرح مبسـط لمحتوياتها، وذكر مصادرها[٦] .

---

(١) إجازات الشيخ حسن جوهر، ص٧ .

(٢) إجازات الشيخ أحمد الأحسائي تتَنُّ للشيخ أسد الله الكاظمي تتَنُّ، ص٦ .

(٣) طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص٩١ .

(٤) صحيفة الأبرار، ص٤٨٦ .

(٥) إجازات الشيخ أحمد الأحسائي تتَنُّ للشيخ أسد الله الكاظمي تتَنُّ، ص٦ .

(٦) التحقيق في مدرسة الأوحد تتَنُّ، ج١، ص٢٩٩ .

فهرست تصانيف الشيخ أحمد الأحسائي ﷺ؛ لرياض طاهر، وهو خاص بفهرسة مؤلفاته المطبوعة؛ التي بلغت «١٠٤ مصنفات» .

وفيه : «أن مجموع ما صدر عن المترجم من رسائل وكتب وخطب وفوائد وقصائد : «١٥٤»، ومجموع جوابات المسائل : «٥٥٥ مسألة» من مخطوطة ومطبوعة على الأقل»[1] .

من أشهر مؤلفاته ﷺ

١- شرح الزيارة الجامعة؛ وهو في أربعة مجلدات، طبع مُؤخراً في خمسة مجلدات .

٢- شرح الفوائد، في حكمة آل البيت عليهم السلام .

٣- شرح العرشية والمشاعر؛ للملا صدر الدين الشيرازي .

٤- العصمة والرجعة؛ في إثبات عصمة الأنبياء، وإثبات رجعة أهل البيت عليهم السلام .

وقد جُمع الكثير من رسائله في مجلدين كبيرين، أُطلق عليهما اسم «جوامع الكلم» .

ثناء العلماء عليه ﷺ

قال السيد علي الطباطبائي صاحب -كتاب الرياض- : «إنَّ من أغلاط الزمان، وحسنات الدهر الخوان، اجتماعي بالأخ الروحاني، والخل الصمداني، والعالم العامل، والفاضل الكامل، ذي الفهم الصائب، والذهن الثاقب، الراقي أعلى درجات الورع والتقوى، والعلم واليقين؛ مولانا الشيخ أحمد بن الشيخ زين الدين الأحسائي -دام ظله العالي- فسألني بل أمرني أن أجيز لَه، ...»[2] .

---

(١) فهرست تصانيف كتب الشيخ أحمد الأحسائي ﷺ، ص٣ .

(٢) إجازات الشيخ أحمد الأحسائي ﷺ، ص٢٣-٣٧-٣٨ .

قال الشيخ حسين آل عصفور البحراني : «التمس مني من لَه القدم الراسخ في علوم آل بيت محمد الأعلام، ومن كان حريصاً على التعلق بأذيال آثارهم عليهم الصلاة والسلام» . -إلى أن قال- : «وهو العالم الأمجد، ذو المقام الأنجد، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي -ذلّل الله لَه شوامس المعاني، وشيد به قصور تلك المباني- وهو في الحقيقة حقيق بأن يُجيز لا يجاز؛ لعراقته في العلوم الإلهية على الحقيقة لا المجاز، ولسلوكه طريق أهل السلوك وأوضح المجاز، ...»[1].

وفاته ومدفنه تتُّنُّ

توفي وعمره تتُّنُّ «٧٥ عاماً» وهو في سفره الأخير إلى بيت الله الحرام، وكان بصحبته ولداه الشيخ علي، والشيخ عبد الله، وبقية عائلته، وبصحبته أيضاً بعض تلامذته وأصحابه وغيرهم، وفي الطريق أصيب الشيخ الأحسائي بمرض، فتوفي تتُّنُّ في مكان يقال لَه : «هدية» قُرب المدينة المنورة، وكان ذلك ليلة الجمعة أو يوم الأحد «٢٢ ذو القعدة ١٢٤١هـ»، ومادة تاريخه مختار .

ونقل جثمانه إلى المدينة المنورة فجهزه نجله الشيخ علي نقي وصلى عليه، ثم دفن في بقيع الغرقد، مجاوراً لقبور الأئمة عليهم السلام، في الطرف المقابل لبيت الأحزان.

وكان قبره هناك معروفاً مشهوراً، يزوره الكثير من العلماء والمؤمنين، إلى أن هدمت قبور الأئمة عليهم السلام وغيرها في بقيع الغرقد، عام : «١٣٤٥هـ» .

وممن زار قبره قبل هذا التاريخ العلامة الشهير الشيخ عباس القمي تتُّنُّ، صاحب كتاب «مفاتيح الجنان»، وقال أنه رأى على قبره الشريف لوحاً مكتوباً عليه :

لِزَيْنُ الدِّيْنِ أَحْمَد نُورُ عِلْمٍ	تُضِيء بِهِ القُلُوب الْمُدْلَهِمَّة
يُرِيْدُ الْجَاحِدُوْنَ لِيُطْفِئُوهُ	وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّه[2]

---

(١) إجازات الشيخ أحمد الأحسائي تتُّنُّ، ص١٩-٤٣-٤٤ .

(٢) الفوائد الرضوية، ص٣٧ .

حياة المصنف
صدر الدين الشيرازي المعروف بـ«ملا صدرا» ﷺ

اسمه ونسبه

هو محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي، الملقب بـ«ملّا صدرا، وبصدر الدين»[1] .

مولده ونشأته

ولد في شيراز سنة : «٩٧٩ أو ٩٨٠هـ»، في عهد الملك طاهماسب[2] .

أساتذته ﷺ

١- الشيخ بهاء الدين محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي، المعروف بـ«الشيخ البهائي» .

٢- السيد محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترابادي، المعروف بـ«المير الداماد» .

٣- السيد الأمير أبو القاسم الحسيني الموسوي، المعروف بـ«المير الفندِسكي»[3] .

من تلامذته ﷺ

١- ابنه الميرزا إبراهيم .

٢- محسن بن مرتضى بن محمود الكاشاني، المعروف بـ«الفيض الكاشاني» .

٣- عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي، المعروف بـ«الفياض اللاهيجي» .

---

(١) فلاسفة الشيعة، ص٣٨٦ .

(٢) كتاب المشاعر، ص٦ .

(٣) راجع في تعدد أساتذته ﷺ مجموعة رسائل فلسفية، ص١٢ .

٤- حسين بن إبراهيم الجيلاني التُّنكابُني .

٥- المولى محمد يوسف الألَمُوتـــي[١] .

من مؤلفاته تتئن

١- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة .

٢- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية

٣- المشاعر .

٤- العرشية .

٥- المبدأ والميعاد .

٦- أسرار الآيات وأنوار البينات[٢] .

وغير ذلك من مصنفاته الكثيرة .

وفاته ومدفنه تتئن

توفي تتئن عام : «١٠٥٠ هـــ» في البصرة، وهو متوجه إلى الحج، وذلـــك في عصر الشاه عباس الثاني الصفوي[٣]، ودفن في النجف الأشرف[٤] .

---

(١) راجع في تعدد بعض تلامذته تتئن مجموعة رسائل فلسفية، ص١٣ .

(٢) راجع في تعدد بعض كتبه تتئن مجموعة رسائل فلسفية، ص١٥ .

(٣) فلاسفة الشيعة، ص٣٨٦ .

(٤) مجموعة رسائل فلسفية، ص٩ .



شرح العرشية

شيخ المتألهين

الشيخ أحمد بن زين الدين الأوحد الأحسائي

تحقيق

صالح أحمد الدباب

بسم الله الرحمن الرحيم

[تمهيد من الشارح ﵀]

﴿الْحَمْدُ للّه رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ ۝ مَلك يَوْمِ الدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝ اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾[1]، وصلى اللّه على الأمين محمد وآله الميامين، الذين بيّنوا الدين، وأوضحوا الحق المبين، بالأدلة الموصلة إلى اليقين، «صلى الله عليه وعليهم أجمعين» .

أمّا بعد؛ فيقول : العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائي، أنّ جناب المحترم الممجد، والمعظم المسدّد، الآخوند الملّا مشهد، بن المرحوم المبرور المعلى، الملّا حسين علي الشبستري، -رفع اللّه قدره وشأنه، وأعلى في درجات المعالي والتوفيق مكانته ومكانه- قد إلتمس منّي -أدامَ الله توفيقه، وجعل امدادَه بكل ما تقرّ به العين، من أحوال الدارين رفيقه-، أنْ أشرح الرسالة المسمّاة بـ«العرشيّة»؛ للعالم الجليل الفاخر، والحكيم المتوغّل الماهر، محمد بن إبراهيم الشيرازي، المعروف بـ«ملّا صدرا»[2] التي وضعها في بيان النشأة الآخرى، مع ما أنا عليه من الإشتغال؛ بكثرة الأعراض، ومداومة الأمراض، مضافاً إلى قلّة البضاعة، وكثرة الإضاعة، فاستعفيتُه مرة بعد أُخرى، فلم يعفني من ذلك، وحيث لا يمكنني ردّه بالإكراه أجبت مسألته على حسب ما يسهل عليَّ من المقدور، إذ لا يسقط الميسور بالمعسور، وإلى الله ترجع الأمور.

[مقدمة وتمهيد من المصنف ﵀]

قال المصنّف : «بسم اللّه الرحمن الرحيم، الحمد للّه الّذي جعلنا ممّن شرح صدره للإسلام، فهو على نور من ربه، وأوجدنا من عباده الذين أتاهم رحمة من

---

(١) سورة الفاتحة، الآيات : ١-٧ .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٣٧) من هذا الكتاب .

عنده، وعلماً من لدنه، وهداهم إلى صراط الله الحق باليقين، وجعل لهم لسان صدق في الآخرين»[١] .

[شرح مقدمة وتمهيد المصنف ﵀]

أقول : كلامه هذا كله مقتبس من آيات القرآن، وأشار بقوله : «ممن شرح صدره للإسلام»، إلى أن ما يخوض فيه من الأبحاث من تحقيقاته، صادر عن البراهين القطعية، الناشئة عن العلوم اللدنية، التي هي ثمرات الرحمة العندية، اقتبسه مما قال تعالى للخضر ﵇، في قوله : **﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾**[٢] .

وإنما ادّعى ذلك لأنه يرى أن ما أدّاه نظره إليه حق لا شك فيه؛ لأن ذلك النظر كان عن الكشف بسبب التدبر في الآفاق وفي الأنفس،[٣] والعلم الناشئ عن ذلك هو العلم اللّدني .

[الكشف وأقسامه]

وأقول : أن الكشف على قسمين :

[القسم الأول] : قسم يكشف بكشف الناظر به عن حقيقة ما يتدبر فيه وينظر، وليس لَه لحاظ غير ذلك، فإذا انقطع عما سوى تدبّر الآية ظهر له بعض ما فيها من الآيات والعنوانات، لأن كل شيء خلقه الله تعالى في تقدير الله، جعله دليلاً ومدلولاً عليه، وشاهداً ومشهوداً، وكتاباً ومكتوباً، وبياناً ومبيّناً، وتابعاً في تقدير الله ومتبوعاً، وعارضاً ومعروضاً، وعلةً ومعلولاً، وأمثال ذلك .

فإذا نظر في الآية متدبّراً لها غير ملتفت إلى ما يفهم قبل، ولا إلى قواعد

---

(١) كتاب العرشية، ص٥ .

(٢) سورة الكهف، الآية : ٦٥ .

(٣) إشارة إلى قوله تعالى : **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾** . [سورة فصلت، الآية : ٥٣] .

عنده، ولا إلى ما أنست به نفسه من المسائل، فإنه ينفتح لَه بنسبة إقباله وإخلاصه في إقباله، وما حصل لَه من الآيات والدلالات، فلا شك في صحّته وقطعيته، وذلك العلم لَدُنّيٌّ، قال سبحانه : **﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾**[١] وقال تعالى في الحديث القدسي : **(مَن أخلص للّه العبودية أربعين صباحاً تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه، ...)**[٢]، وهذا هو الذي يصح فيه قوله تعالى : **﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾**[٣] .

[**القسم الثاني**] : وقسم يكشف الناظر به عن حقيقة خصوص مقصوده، فإن انقطع في النظر في الآفاق وفي الأنفس تحصيلاً لتصحيح معاندته ومكابرته للحق، أو للغير حصل لَه شبهة قويّة، وعبارات متينة، وتدقيقات خفيّة، تؤيّد باطله لا يكاد يتخلّص منها ويردّها، ولا يعرف وجه بطلانها، إلّا صاحب الكشف الأول .

والآفاق والأنفس، وإن كانتا لم يُخلقا باطلاً ولا عبثاً، إلّا أنه سبحانه لّما أجرى حكمته على الإختبار والإمتحان، ليميز الخبيث من الطيب، فقال تعالى : **﴿إِنَّ السَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾**[٤]، ولأن الخبيث

---

(١) سورة الأنعام، الآية : ٧٥ .

(٢) لم نجد رواية بهذه الألفاظ نصاً، والذي وجدناه من الرويات فيها اختلاف بسيط في بعض كلماتها، ولكن المعنى واحد، وهذا نص الرواية، **(مَن أخلص للّه العبادة أربعين صباحاً، ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه)** . [بحار الأنوار، ج٥٣، ٣٢٦ . وفي روايات كثيرة بدون لفظ «العبادة»، منها : مسند زيد بن علي، ص٣٨٣ . مسند الشهاب، ج١، ص٢٨٥، ح٤٦٥ . كنز العمال، ج٣، ص٢٤، ح٥٢٧١] . وغير ذلك من المصادر .

(٣) سورة العنكبوت، الآية : ٦٩ .

(٤) سورة طه، الآية : ١٥ .

يشابه الطيّب، قال تعالــى : ﴿مَثَلُ كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ﴾(١)، وقال تعالى : ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ﴾(٢)، فشبّه كلاً منهما بالشجرة، وكذا فــي آية : ﴿فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَــةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾(٣)، وذلك لما بين الضــدين من كمال المعاكسة، حتى أنه يعرف الشيء بضده، وكل ذلك لفائــدة التمييــز والإختبار، ولذا قال عليه السلام : (**فلو أن الباطل خلص لم يخف على ذي حِجــى، ولو أن الحق خلص لم يكن اختلاف، ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هــذا ضغث، فيمزجان فيجيئان معاً، فهنالك استحوذ الشيطان على أوليائه، ونجــى الذين سبقت لهم من الله الحسنى**)(٤)، أو كما قال : فيعــرف المعانــد مــن المشابهات شبهاً يؤيّد باطله .

ومثل هذا في عدم الإصابة من انقطع في النظر في الآفــاق وفي الأنفــس، لتحصيل ما يؤيد ما أَنست به نفسه من الاعتقادات أو المسائل، فإنه يحصل لــه منهما ما يؤيّد ما في نفسه .

ومثل هذا أيضاً مَن كان عنده قواعد وضوابط لما يعلم ويعتقد، فينظــر في الآفاق وفي الأنفس ليحصل لَه ما يقوّي ما عنده من العلوم، فإذا ظهر لَه شــيء

---

(١) سورة إبراهيم، الآية : ٢٦ .

(٢) سورة إبراهيم، الآية : ٢٦ .

(٣) سورة الرعد، الآية : ١٧ .

(٤) أصول الكافــي، ج١، ص٥٤، ح١، باب : البدع والرأي والمقائيس . المحاسن، ج١، ص٢٠٨، ص٧٤ . تفسير نور الثقلين، ج٥، ص٢٦٧، ح٥٣ . وفي بحــار الأنــوار، ج٢، ص٢٩٠، ح٩، اختلاف في بعض الكلمات، نحو : «**فلو أن الباطل خلص من مزاج الحق لم يخف على ذي المرتادين – ولو أن الحق خلص مــن لــبس الباطــل انقطعت عنه ألسن المعاندين**» .

منهما عرضه على قواعده، فإن وافق قَبِله، وإن خالف تأوّله أو طرحـــه، ولعـــلّ الخطأ في قواعده .

فالكاشف على نحو واحد من هذه الثلاثة لا يكاد يصيب الحق إلّا نـــادراً، بخلاف الأول فإنه لا يكاد يخطئ الحق، مع أن كل واحد من الأربعـــة يـــدّعي الصواب، وهي دعوى باطلة، إلّا أن يشهد الله سبحانه بصحّتها، وذلك بما أنزل في محكم كتابه، وأوحى إلى نبيه ﷺ وألهم أولياءه أهـــل البيـــت عليهم السلام ، فـــإذا اختلفت الأربعة فعليهم الترافع إلى محكم الكتاب والسنة، فمن شهِدا لَه بالصدق فهو الصادق، ومن لم يشهدا له فأولئك هم الكاذبون .

والمصنف في كل كتبه ورسائله يدّعي المرتبة الأولى، ولهذا قال هنا : «جعلنا مِمَن شرح صدره للإسلام فهو على نور من ربّه» .

وكون المرء على نورٍ من ربّه، إنما يعلم إذا كان سالكاً طريقة محمد وأهـــل بيته ﷺ، بحيث لا يقول إلّا ما قالوا، ويتجنّب كلّ مَن سواهم، فإن الذين هداهم اللّه إلى صراط الله الحق باليقين؛ هم محمد وأهل بيته الطيبون «صلى الله علـــيهم أجمعين»، ومَن تَبِعَهم في أقوالهم وأعمالهم، واهتدى بهديهم، واستضاء بنـــورهم، لأنهم هم الذين أحيوا دين أئمتهم عليهم السلام ، وليس منهم مميت الدين[1]، ولا أهـــل التلوين، الّذين أخذوا ذات الشمال في سائر الأعمال والأقوال، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً .

---

(١) **ابن عربي هو** : «محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي، المعروف بابن عربي، وابـــن العربي، [ولد في السابع عشر من شهر رمضان المبارك، عام : «٥٦٠هـــ»، في مدينة «مَرْسِية»، وتوفي في الليلة الثانية والعشرين من شهر بيع الأول، عام : «٦٣٨هـــ»]، وهو من كبار الصوفية، له مؤلفات كثيرة؛ منها : الفتوحـــات المكيـــة، والوصـــايا، وفصوص النصوص» . [راجع في ترجمته كل من : سير أعلام النبلاء، ج٣، ص٤٨ . وروضات الجنات، ج٨، ص٤٧ . والكنى والألقاب، ج٣، ص١٦٤] .

وفي عبارته عكس الترتيب الطبيعي، حيث جعل الجعل بجعل ممّن شرح صدره للإسلام مقدّماً على الإيجاد، من الذين أتاهم رحمة من عنده .

وأمّا الذين جَعل الله لهم لسان صدق في الآخرين، فهم محمد وآله ﷺ، وشيعتهم المتبعون لهم في كل ما أراد الله منهم، وهذا إن شاء اللّه تعالى ظاهر لا شك فيه، ولا شبهة تعتريه .

[قول المصنف قدس سره : في الصلاة على محمد وآله ﷺ ...إلخ]

قال : «والصلاة على خير من أنزل عليه الكتاب، وأشرف مَن أوتي الحكمة وفصل الخطاب، محمد وآله الفائزين من ميراث النبوة والحكمة، بالحظ الأوفى، والقدح المعلى عليهم السلام، ولهم الدعاء من الحق الأعلى»[1] .

[رد الشارح قدس سره على مراد المصنف قدس سره من هذه العبارة]

أقول : إن المصنّف ليس له إلتفات إلى غير مطلبه غالباً، ولهذا لم يكن في خطبته ما يدلّ على براعة استهلال، كما يفعله كثير من العلماء، حتى أن قوله فيما تقدم : «وهداهم إلى صراط اللّه الحق باليقين»، لم يرد به الاستهلال، والإشارة إلى أن ما ذكره في هذه الرسالة الصراط ومعناه وكيفيته، ولا عيب في أمثال ذلك؛ لأنّها أمور لفظيّة لم يتعلّق بها أمر أخرويّ .

وقوله : «القِدح المعلّى» -بكسر القاف- وهو السّابع من سهام الميسر، قال الأميرزا محمد المشهدي، بن محمد رضا، بن إسماعيل، بن جمال الدين القمّي، في تفسيره المسمى بكنز الدقائق وبحر الغرائب، في تفسير قوله : **﴿وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ﴾**[2]، من عيون الأخبار عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام أنه قال: **(كانوا يعمدون إلى الجزور فيجزّؤنه عشرة أجزاء، ثم يجتمعون عليه فيخرجون**

---

(١) كتاب العرشية، ص٥ .

(٢) سورة المائدة، الآية : ٣ .

السهام، فيدفعونها إلى رجل وهي عشرة؛ سبعة لها أنْصِباء، وثلاثة لا أنصباء لها، فالتي لها أنصباء : فالفذّ والتوأم، والمسبل والنافس، والحِلس والرقيب، والْمُعلّى، فالفذّ لَه سهم، والتوأم لَه سهمانِ، والمسبل له ثلاثة أسهم، والنافس له أربعة أسهم، والحِلس له خمسة أسهم، والرقيب له ستّة أسهم، والْمُعلّى له سبعة أسهم .

والتي لا أنصباءَ لها؛ السفيح والمنيح، والوغد .

وثمن الجزور على من لم يخرج له من الأنصباء شيء؛ وهو القِمار، فحرّمه الله تعالى)[1] .

وفي تفسير علي بن إبراهيم مثله[2] .

ثم قال بعد كلام : «ومعنى تجزئته عشرة أجزاء اشتراؤه فيما بين عشرة أنفس، كما ذكر في حديثِ الجواد عليه السلام، لا تجزئة لحمه .

والفذ : بالفاء والذال المعجمة المشدّدة، **والتوءم** : بالتاء المثناة الفوقانية والهمزة، **والمسبل** : كمُحْسِن بالسين المهملة والباء الموحّدة، **والنافس** : بالنون والفاء، والسين المهملة، **والحِلْس** : بكسر الحاء وسكون اللام والسين المهملة، وقد يحرك، **والرقيب** : بالقاف والراء على وزن فَعِيل، **والْمُعْلَى** : بضم الميم، وسكون العين، وفتح اللام، **والسفيح** : بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة على

---

(١) تفسير كنز الدقائق، ج٣، ص١٠، في تفسير معنى الآية : ٣ من سورة المائدة . وفي الخصال، ص٤٥١، ح٧٥، باب العشرة، بدل كلمة : «**هي عشرة، السهام**» . وفي وسائل الشيعة، ج٢٤، ص٣٩، ح٧، بدل كلمة : «**فيجزؤنه، فينحورنه**»، و«**هي عشرة، السهام عشرة**»، و«**الفذ، القد**». وفي تفسير البرهان، ج٢، ص٣٦٩، ح٢، بدل كلمة : «**وهي عشرة، والسهام عشرة**» .

(٢) تفسير القمي، ج١، ص١٦٩، باختلاف بدل «**وهي عشرة، والسهام عشر**» .

وزن فَعيل، كالمنيح : بالنّون والحاء المهملة، **والوغد** : بالواو والغين المعجمة، والدال المهملة .

وقيل : معنى الاستقسام بالأزلام؛ طلب معرفة ما قسم لهم بالأقداح، يعني السهام، وذلك أنهم إذا قصدوا فعلاً ضربوا ثلاثة أقداح، مكتوب على **أحدها** : أَمرني ربّي .

وعلى **الآخر** : نهاني عنه .

وعلى **الثالث** : غفل، فإن خرج الأمر مضوا على ذلك، وإن خرج الناهي تجنّبوا عنه، وإن خرج الغَفل أجالوها ثانياً، وفي بعض الأخبار إيماء إلى ذلك» .

وفي الرسالة الفَرقيّة، للشيخ يحيى بن عشيرة البحراني، من تلامذة الشيخ علي بن عبد العال الكركي، ذكر مثل ما تقدم، ثم قال رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، وكانت قريش تستقسم بالأزلام في طلب الأرزاق، (**كانوا يتفأّلون بها في أسفارهم، وابتداء أمورهم، وهي سهام كانت للجاهلية مكتوب على بعضها أمرني ربّي، وبعْضها نهاني ربّي، وبعضها غفل لم يكتب عليه شيء، .. فبيّن الله أن العمل بذلك حرام**)[1] .

أقول : والموجود في كتب اللّغة : تقديم بعض السهام وتأخير بعض، فيجعلون **الرقيب** هو الثالث، **والمسبل** هو السادس، **والحلس** هو الرابع، **والنافس** هو الخامس، كما في القاموس وغيره[2] .

وفي القاموس أيضاً : المعلّى كمُعَظَّم؛ أي : -بضم الميم وفتح العين-، ثم اللام المشدّدة المفتوحة .

---

(١) تفسير مجمع البيان، ج٣، ص٢٤٤، في معنى الآية : ٣ من سورة المائدة . وبحار الأنوار، ج٦٢، ص١٠٩، باب : ١ في جوامع ما يحل وما يحرم من المأكولات والمشروبات .

(٢) لسان العرب، ج٣، ص٥٠٣ . كتاب العين، ج٨، ص١٣٩ .

واعلم أني إنّما أطلتُ في ذكر القدح المعلّى مع عدم فائدة تتعلق منه بما نحن بصدده، لاتفاق بعض سألني عنه مكرّراً، فذكرت سؤاله فاستطردت ذكره، وعسى أن ينتفع به لو وقف عليه، ولكثرة ما تذكره العُلماء مثالاً لبعض مَن نال نصيباً وافراً من مطلبه .

[مقصود المصنف ﷺ من الدعاء من الحق تعالى]

وقوله : «ولهم الدعاءُ من الحقّ الأعلى»، يَحتمل وجوهاً، والمصنّف ربّما أراد وجهاً منها، أو أكثر منها، إنّ دُعاء الله سبحانه لعبادهِ بأوامره ونواهيه، وما ندب إليه مما أحبّ وكره إنّما هو لهم عليهم السلام ؛ أي : تأسيس وتشييد لولايتهم، وتعريف لمراتبهم، وثناء عليهم بألْسنةِ فرائضه وعزائمه ونوافله، وهذا الوجه أعلى الوجوه وأشرفها، وهو طريق أوليائه إليهم عليهم السلام .

[عدد الألواح التي نزلت في التوراة]

وقيل : أنّ الألواح التي نزلت فيها التوراة تسعة، أظهر منها موسى عليه السلام سبعة وأخفى اثنين، والذي أعرف أن هذا الوجه مما في اللوحين المخفيّين عن بني إسرائيل .

[جميع أعمال العبد لسيده ومولاه]

ومنها : أنّ الدعاء بل سائر الأعمال لهم عليهم السلام ؛ لأن جميع أعمال العبد ومكاسبه لسيّده؛ لا يَملِكُ منها شيئاً، وعلى السّيّدِ القيامُ عَلَى عَبْدِه بما فيه بقاؤهُ، وإلى هذا المعنى أشار عليه السلام في الزيارة الجامعة المختصة بشهر رجب، في قوله : **(أنا سائلكم وآملِكم فيما إليكم التفويض، وعليكم التعويض)**[1]؛ يعني تعويض العبيد العاملين على أعْمالِهمْ الصحيحة، وطريق التصحيح ما دلّوا عليه عبيدهم من الاقتداء بهم، بأن يوقع جميع أعمالهم لله تعالى مخلِصين لَه، وحده لا شريك لَه،

---

(١) مصباح المتهجد، ص٥٧٠ . بحار الأنوار، ج٩٩، ص١٩٥، الزيارة العاشرة .

على طبق ما أمرهم تعالى به؛ من الاقتداء بهم، والتمسُّك بحبلهم، وإخلاص الولاية لهم، والبراءة من أعدائهم، وقد أمروا بذلك عبيدهم عن أمر ربّهم، وخَالقهم ﷻ، فإذا عملت العبيد أعمالهم على هذا النحو صحّت أعمالهم وقُبلت، أي : قبلها الله تعالى منهم، وأهْدَاها إلى ساداتهم ومواليهم، وعَلَى ساداتهم عليهم السلام تعويضهم عن أعْمالهم، وحيث كان خلقُ العبيدِ لهم فضلاً من اللّه ومنّاً عَليهم، وتكرُّماً أتمّ نعمته عليهم عليهم السلام، أن عوّض العبيد عن إمتثال أمره بما فيه بقاؤهم، وصلاح دنياهم وآخرتهم، وفوّض ايصال ذلك إليهم إلى ساداتهم عليهم السلام، على حسب ما أراهم من تأو يل قوله : ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[1] .

[الدعاء لمحمد صلى الله عليه وآله من الله هو الصلاة لهم]

ومنها : أنّ الدعاء لهم من الحق الأعلى هو الصّلاة عليهم؛ قال تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾[2]، وذلك في قوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[3]، فإن أريد من الدعاء لهم من الحق صلاته، ففي قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾[4]، وقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾[5] .

وإن أريد من الخلق بأمر الحق تعالى، ففي قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[6]، أي : صلوا عليه وعلى آله، وسلموا الأمر كلّه لهم .

---

(١) سورة ص، الآية : ٣٩ .

(٢) سورة الأحزاب، الآية : ٤٣ .

(٣) سورة الأحزاب، الآية : ٥٦ .

(٤) سورة الأحزاب، الآية : ٤٣

(٥) سورة الأحزاب، الآية : ٥٦ .

(٦) سورة الأحزاب، الآية : ٥٦ .

ومنها : أن معنى الدّعاء عليهم، أي : نسلّم عليهم وندعوا لهم من اللّه، بأن يعجّل فرجهم، ويسهّل مخرجهم، وأمثال هذا من خصوص الدّعاء .

ومنها : أنّ الدعاء لهم من الحقّ تعالى، أمر عباده بولايتهم، والاقتداء بهم، والرد إليهم، والتّسليم لهم، وبالبراءة من أعدائهم .

[شرح أحوال وأقوال المصنف ﷺ وما وضع في هذه الرسالة]

قال : «فيقول العبد الذليل، المحتاج إلى عفو ربّه، الجليل محمد الشيرازي؛ المدعو بصدر الدين، جعل الله قلبه منوّراً بنور المعرفة واليقين، هذه رسالتي أذكر فيها طائفة من المسائل الربوبيّة، والمعالم القدسية، الّتي أنار اللّه بها قلبي؛ من عالم الرحمة والنور، ولم يكن وصلت إليه أيدي أفكار الجمهور، ولم يوجد شيء من هذه الجواهر الزواهر في خزانة أحد من الفلاسفة المشهورين، والحكماء المتأخّرين المعروفين، حيث لم يؤتوا من هذه الحكمة شيئاً، ولم ينالوا من هذا النور إلّا ظلّاً وفَيْئاً، إذ لم يأتوا البيوت من أبوابها، فحرموا من شراب المعرفة بسَرابها، بل هذه قوابسُ مقتَبَسةٌ من مشكاة النبوة والولاية، مستخرجة من ينابيع الكتاب والسّنة، من غير أن تكتسب من مناولة الباحثين، أو مزاولة صحبة المعلّمين»[1] .

[مقصود المصنف ﷺ من المسائل الربوبية]

أقول : قوله : «أذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية، ...إلخ»؛ مثل قوله في المشاعر، وقد نبّهتُ على كثير من بطلان دعواه هناك، في شرحنا على المشاعر، وربّما نذكر هنا شيئاً يظهر للناظر فيه بطلان هذه الدعوى في كثير من كلامه، وأنّه ما خرج عن طريقة الباحثين والمعلمين إلّا في بعض المواضع، فإنه خرج عن بعض كلامهم إلى أسوء مما قالوا، وأقبح مما ذكروا، وإن كان قولهم أكثره لا يجري على قواعد الدين، ولا ينطبق على سنة سيد المرسلين ﷺ أجمعين، وذلك

---

(١) كتاب العرشية، ص٥ .

لأن دعواه أنه لا يقول إلّا بقول محمدٍ وأهل بيته الطاهرين صلى الله عليه وآله الطيّبين، ولو كان الأمر كما قال : لما ذهب إلى أن الخَلق من الله سبحانه بالسِّنخ، وهذا المذهب عند أهل البيت عليهم السلام كفر وزندقة، ولما قال : «بسيط الحقيقة كل الأشياء، ومعطي الشيء لَيْس فاقداً لَه في ذاته لا في ملكه»، وأمثال ذلك مما ينكرونه ويبرؤون منه، وممَّنْ ذَهَب إليه، ويأتي بيان كثير من بطلان دعواه في مواضعها .

[الربوبية أقسامها واطلاقاتها]

والمراد بالمسائل الربوبيّة؛ المسائل التي يبحث فيها عن بيان صفات الربوبيّة وأَفعالِها، والربوبيّة يطلق على شيئين :

أحدهما : الربوبية إذ لا مربوب، وهذه هي ذات الله القدسيّة عزّ وجلّ، ولا يجوز الكلام عند أهل البيت عليهم السلام فيها لأحد من الخلق، لا ملك مقرّب، ولا نبي مرسل، اسمع قول الصادق عليه السلام، كما رواه الشيخ في المصباح، في دعاء يوم الأربعاء، قال عليه السلام : (**اللّهمّ فُتَّ أبصار الملائكة، وعلمَ النبيين، وعقول الإنسِ والجنِّ، وفَهْمَ خيرتِك من عبادك في معرفة ذاتك، وحقيقة صفاتك، اللهم صل على محمد عبدك ونبيك، وخيرتك من خلقِك، القائم بحجّتكَ، والذابّ عن حَرَمك، والناصحِ لعبادَك وفيك، والصابرِ على الأذى والتكذيب في جنبِك، والمبلّغ رسالاتك**، ...)[1]، فإذا كان سبحانه فاتَ أَبْصَارَ الملائكة أن تدركه، وعلم النّبيين أن يحيطَ به، وعقول الإنسِ والجنّ أن تُميِّزَهُ، وفَهْمَ رسول اللّهِ صلى الله عليه وآله أن يكتنِهَهُ، فكيف يكتنهه المصنّف .

---

(١) مصباح المتهجد، ص٣٣٢، في دعاء يوم الأربعاء، ولكن هذه الكلمات : «**من عبادك في معرفة ذاتك، وحقيقة صفاتك، اللهم صل على محمد عبدك ونبيك**»، محذوفة من المصدر . وفي بحار الأنوار، ج٨٧، ص١٩٧، في دعاء آخر ليوم الأربعاء، كما هو في ألفاظه إلّا كلمة : «**فتَّ**»، في المصدر المذكور «**فتّت**» .

ولا تتوهّم من قوله : «أنه لا يكتنهه أحد ولا يدّعي ذلك»؛ فـإنّ تمييـزه بالصفات الكاشفة له هو اكتناهه، وهو يدّعي معرفة حقيقةِ الوجود، وإنّها حقيقة واحدة، فصرف الوجود هو الحق تعالى، والوجودات الحادثة إنّما لحِقتْها النقائص من مراتب تنـزّلاتها، وبتلك النقائص العارضة لها من مراتب تنـزّلاتها، نسب إليها الحدوث، ولفظ الوجود صادق على صرف الوجود، وعليهـا بالاشـتراكِ المعنوي .

وقوله : «إنّها منه بالسّنخ» وأمثال هذه العظائم الدّالـة علـى الاكتنـاه، وستسمع كثيراً منها .

وإذا سمعتَ شيئاً مما نقول به من الصفات والأوصاف والأسماء فلا نعني بهـا إلّا القسم الثاني، مما تطلق عليه الربوبيّة، ولا نريد القسم الأول، فإنا نعوذ بالله أن نتكلّم فيه، ونبرأ إلى اللّه تعالى من ذلك .

وثانيهما : الربوبيّة إذْ مربوب، ونعني بها الفعل بجميع أَقْسَامه؛ من المشـيئة والإرادة، والإبْداع وغيرها، والمقامات والعلامات الّتي لا تعطيل لهـا في كـلّ مكان، وهو المسمى بالعنوان، أي : الآية والدّليل، ومع هذا فنتكلم فيهمـا بمـا تكلّم به محمد وأهل بيته صلى الله عليه وآله .

وقوله : «والمعالم القدسيّة»، القول فيها كالقول في المسائل الربوبيّة .

[مقصود المصنف قدس سره من إنارة الله تعالى قلبه]

وقوله : «التي أنار اللّه بها قلبي، من عالم الرحمة والنور»؛ نريد به نحن مـا يحصّله المؤمن من نور العمل الصالح، الخالص المقبول؛ لأنه من صبغ الرحمة، أي: من هيئة الولاية؛ أعني حدود الإيمان، وإمتثال أوامرِ الله، واجتناب نواهيه، وهـو الماهيّة المعبّر عنها بالصّورة، لأنّ الماهية هي صورة الإجابة أو الإنكار، فإن أجاب حين قال تعالى له : (**أ لستُ بربِّكم، ومحمد نبيّكم، وعلي وذرّيّتـه الطيبـون**

أولياؤكم وأئمتكم)[1]، صُوِّر على هيئة الولاية؛ وهي المراد من الصبغ في الرحمة، كما ذكره جعفر بن محمد عليه السلام في قوله : (**إنّ الله خلق المؤمنين مـــن نـــوره، وصبغهم في رحمته، ...)**[2]، وهو صورة الإجابة بالأقوال المرضـــية، والأفعـــال الزكية، والأعمال الصالحة .

وإن أنكر ذلك صُوِّرَ على هيئة العداوة؛ وهي الصبغ في الغضـــب، وهـــو صورة الإنكار بالأقوال الوقيحة، والأفعال القبيحة، والأعمال الغير الصحيحة .

ومَا يحصّله من نور الاعتقادات الصحيحة، التي أتت بها الشريعة المحمديّـــة، لأنه من النور الذي خلق منه المؤمن؛ أعني المادّة المنيرة بنور الإمتثال، المشـــفوع بصحيح الأعمال، والمراد به الوجود؛ أعني مادة المؤمن، فالنور الذي يستنير بـــه القلب في الحقيقة هو ما كان من نور المادة، أعني الوجود الذي هو شعاع من نور النبوة، ومن نور الصورة، أعني الماهية المطمئنة، التي هي من هيئة الولايـــة، ولـــو اكتسب من غير نور النبوة، وهيئة الولاية، بأن اعتقد غيـــر ما دلّوا عليه، وقال غير ما قـــالوا عليهم السلام، وعمل بغير ما أمروا به، واجتنب غير ما نهوا عنه، كـــان

---

(١) لم نجد رواية كاملة بهذه الألفاظ، والذي وجدناه باختلاف في بعض الألفاظ، وهي في عدة مصادر؛ منها : بحار الأنوار، ج٢٦، ص٢٦٨، ح ٢، باب : ٦ . تفسير القمي، ج١، ص٢٤٨، في معنى الآية : ١٧١ من سورة الأعراف . مدينـــة المعـــاجز، ج١، ص٥٩ . وغير ذلك من المصادر، والرواية هي : قال الإمام جعفر بن محمد الصـــادق عليه السلام في قوله تعالى : ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ** ..﴾، كان الميثاق مأخوذاً عليهم لله بالربوبية، ولرسوله بالنبوة، ولأمـــير المؤمنين والأئمة بالإمامة، فقال : (**أ لست بربكم، ومحمد نبيكم، وعلـــي إمـــامكم، والأئمة الهادون أئمتكم؟**) .

(٢) بصائر ا لدرجات، ص٩٠، ح٢، باب : ١١ ما أخذ الله ميثاق المؤمنين لأئمة آل محمد صلى الله عليه وآله . مجمع البحرين، ج١، ص٥٠ . وفي فضائل الشيعة، ص٢٦، ح٢١، بدل كلمة: «**وصبغهم من رحمته، وصنعهم من رحمته**» .

مظلماً، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾(١)، ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾(٢) هذا هو الذي نريد بما يُنيرُ به اللّهُ قلب عبده المؤمن .

[أصحاب الكشف بين التوافق والتخالف]

وأمّا ما يريد المصنّف فهو ما حصل بالكشف والرياضات، وقد بيّنّا لك فيما سبق حال أهل الكشف(٣)، فإنهم لا يكونون كلهم مصيبين لما ذكرنا، ولهذا تراهم يختلفون، وتقع بينهم مباينة أبعد مما بين السّماء والأرض؛ لأنهم لم يكونوا طالبين من طريق ودليل أحد واحد، حتّى لو اختلفت أفهامهم ومذاقاتهم رجعوا إلى ذلك الطريق الواحد، فيؤلّف بينهم ويجمعهم، بل كانت أدلّتهم مختلفة، ومطالبهم مختلفة، كما أن أفهامهم مختلفة، فيقع بينهم التباين والاختلاف، ولا يزالون مختلفين .

[وصول المصنف تتئل إلى أفكار لم يصل إليها غيره]

وقوله : «ولم يكن وصلتْ إليه أيدي أفكار الجمهور»؛ صحيح فإنّ أكثر ما ذكره لم يتنبَّهْ أكثرهم له، ولكنه لا يلزم من ذلك كونه صحيحاً، وستقف على كثير ممّا أقوله، ويظهر لك صحة قولي، إذا وزنْته بميزانِ أَهْلِ الحق عليهم السلام .

[قول الفارابي في واجب الوجود]

وقوله : «ولم يوجد شيء ... إلخ»، بلى قد وُجدَ في مرابطِ كثير منهم كثير؛ مثل معنى أنّ كل شيء في ذات الحق بنحو أشرف، فإنّ معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته، وهذا موجود في كلام كثير من الحكماء، مثل أبي نصر

---

(١) سورة البقرة، الآية : ٢٠٤ .

(٢) سورة الكهف، الآية : ١٠٤ .

(٣) راجع الصفحة رقم (٤٢) من هذا الكتاب .

الفارابي[١]، فإنه قال: «واجب الوجود مبدأ كل فيضٍ، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فهو الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته، فعلمُه بالكلّ بعد ذاته، وعلمه بذاته، ويتّحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدةٍ».

وهذا عنده من الجواهر الزواهر، حتى طعن طمِع به وبأمثاله على ضالّين سبقوه إليها، حتى نسب تلك الضلالة وأمثالها إلى نفسه، مع أنّ أبا نصر من جملة أئمّته، ومع هذا يزعم أنه مذهب إمامنا، وإمامُنا أميرالمؤمنين عليه السلام قال: (**انتهى المخلوق إلى مثله، وألجأه الطلب إلى شكله**)[٢]، و لم يقل: انتهى المخلوق إلى خالقه، وألجأه الطلب إلى صانعه وموجده.

وقوله: «حيث لم يُؤْتوا من الحكمة شيئاً» على مراده ليس بصحيح، وأمّا على مقصده فقد أوتوا شيئاً وحُرِموا أشياء.

[معنى الظل والفيء]

وقوله: «و لم ينالوا من هذا النور إلّا ظِلّاً وفيئاً»، هو يريد به أنهم إنما نالوا ظلاً وفيئاً، ويريد بالظلّ والفيء عكس النّور؛ أي الظلمة، والظّلّ يُستعمل بمعنى الظّلمة، عكس النور، ويستعمل بمعنى نور النّور.

ومدّعاه الاستعمال الأول، وما في نفس الأمر، أنّه جرى عليهم القدر بالأمرَيْنِ، والفيء هو الظّل، أو الظل يخصّ الأول إلى ما قبل الزوال، والفيء

(١) **الفارابي هو**: «محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، ولد في عام: «٢٥٧هـ»، وتوفي في عام: «٣٣٩هـ»، والمعروف بالمعلم الثاني، وهو من أعلام الحكمة المشائية، لَه عدة مؤلفات؛ منها: المدينة الفاضلة، والجمع بين رأيي الحكيمين». [راجع في ترجمته: الكنى والألقاب، ج٣، ص٤].

(٢) الخطبة اليتيمة، محفوظة في المكتبة الوطنية في طهران، ضمن مجموعة رسائل رقم: «٧٥٥ع»، ص٢٨٧.

يختص بما بعد الزوال، لأنه من فاء بمعنى رجع، وهو ما وجد بعد عدمه، أو ما زاد بعد نقصه .

[معرفة معنى البيوت من عبارة المصنف ﷺ]

وقوله : «إذ لم يأتوا البيوت»؛ أي : المعرفة، أو أهل المعرفة وخزّانها عليهم السلام من أبوابها، أي : من حيث أُلهموا، أو من حيث عُلّموا، أو من الوسائط، وعلى الكل تأويل قوله تعالى : **﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرىً ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّاماً آمِنِينَ﴾**[1] .

[حرمان من لم يشرب من حياض المعرفة]

وقوله: «فحُرِموا من شراب المعرفةِ بسَراها، الّذي يحسبه الظمئان ماءً»؛ أي: حُرموا من وُرود حياضها، بوُرودِ غياضها؛ يعني حيث وَرَدُوها بآرائهم وأهوائهم، وهو الباطل، كان ذلك مانعاً لهم من وُرُودها من حيث أُمِروا به وهدوا إليه، من أخذها من أهلها وهو الحقّ، وما أَحَقَّ المصنِّفَ بهذا لو كان يعلم بهدي الله سبحانه .

[معنى القابس على رأي المصنف ﷺ]

وقوله : «بل هي قوابس مقتبَسة ... إلخ» ، قوابس جمع قابس، لم يسمع جمعه على قوابس، والقابس طالب النار لا النار المطلوبة، كما أراده المصنف، ولكن الخطب سهل، لأن المراد معروف، وليس الإشكال في اللفظ، وإنّما الإشكال في المعنى .

[قو المصنف ﷺ : بأن ما ذكر في هذه الرسالة من عبارات كلها تكون تبصرة للسالكين الناظرين، ...إلخ]

قال : «ذكرتُها لتكون تبصرة للسلّاك النّاظرين، وتذكرة للإخوان المؤمنين،

---

(١) سورة سبأ، الآية : ١٨ .

وإن كانت شنعةً للجهّال والجدليّين، وغيْظاً لأعداء نور الحكمة واليقين، وأولياء ظلمات الشياطين المطرودين، ولكنّي اعتصمت بوجه الله القديم، وأوليائه من شر عداوة المعاندين، واحتجبت بملكوته العظيم، وأنواره من ظلمات أوهام المعطّلينَ، إلهي إن افتخرتُ فبما أنعمتَ عليَّ، وقد أمرتَ ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[١]، وإن أسأتُ أو ظلمتُ نفسي فقد استغفرت، وقد قلتَ : ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[٢]»[٣] .

[معارضة ومخالفة أهل زمان المصنف ﷺ في ما ذهب إليه]

أقول : قوله : «وإن كانت شنعة للجهّال والجدليّين»؛ يشير به إلى أنّ ما ذكره فيها قد عارضه فيه أهل زمانه، لما في معانيها من الشناعة، لمخالفة أكثرها لما عليه كافّة المسلمين، فإن كان هذا الذي ذكره هُو الحق، كان رسول الله ﷺ لم يبلّغ الدّين إلى من اتّبعه من المسلمين، ويلزم منه الرّد لمحكم الكتاب المبين، وإلّا كان ما ذكره فيها باطلاً لمخالفته لما عليه كافّة المسلمين، الّذين أقرّهم عليه رسول الله ﷺ، وبَشّر مَن استْقامَ على ذلك منهم بالجنّة .

[مقصود المصنف ﷺ من نور الحكمة واليقين]

وقوله : «وغيظاً لأعداء نور الحكمة واليقين»، فيه أنّه إنّما يغيظ مَنْ لم يقدر على تزييفه وردّه بالأدلّة القاطعة، وأمّا من يظهر لَه بطلانه بالأدلّة القطعية الضروريّة فإنه لا يغيظه، لأنه في الحقيقة ليس نوراً للحكمة واليقين .

وإنما يراه المصنف كذلك وليس كذلك، مثل ما ذكر في أول المشاعر؛ من

---

(١) سورة الضحى، الآية : ١١ .

(٢) سورة النساء، الآية : ١١٠ .

(٣) كتاب العرشية، ص٦ .

أن العقل الكلّي وما فوقه كل الأشياء[١]، وهذا الكلام عنده من نـــور الحكمـــة واليقين، لأن العقل عنده بَسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة كل الأشياء بعين ما قرّره في المشاعر، وقد بيّنّا هناك بطلان كلامه وأدلّته، ويأتي في هذا الشرح عند ذكـــر المسألة إن شاء اللّه تعالى .

[كيف يكون العقل بسيط الحقيقة وهو محدث]

وأقول : هنا كلمة يستدلّ بها كل عارف طالب للحقّ؛ وهي كيف يكون العقل بسيط الحقيقة وهو محدث، والمحدث لا يكون إلّا مركباً، وقد قرّر الحكماء أن كل ممكنٍ زوج تركيبـــي، وكيف لا يكون محدثاً وفوقه غـــيره في قولـــه : «العقل وما فوقه كلّ الأشياء» .

وأيضاً إن علّة العقل غير ذاته، فيجب أن يكون ذا جهتين؛ جهة من نحـــو علته، وجهة من نحو معلوليّته؛ أي نفسه، ولا نعني بالمركب إلّا ما هو كذلك .

[المقصود من وجه الله تعالى]

وقوله : «ولكنّي اعتصمت بوجه اللّه القديم»؛ يريد به أنّه احتجب عن شرّ عداوة المعاندين، وتحصّن بوجه اللّه القديم، أي : بذاته القديمة، هذه طريقتهم إذا أطلقوا وجه اللّه يريدون به ذات اللّه، وبالقدم : المعنى المعروف؛ الذي هـــو أزل الآزال .

[مراد الشارح ﷺ من معنى الوجه]

ونحن إذا قلنا وجه اللّه فنريد به واحداً من أمـــور : **الأول** : الوجـــه هـــو المقامات، وهي من الذات؛ كالقائم من زيد، وكالشعلة المرئيّة في السراج مـــن النار، وهو اسم الفاعل، ومثال الذات الفاعلة .

---

(١) راجع كتاب المشاعر، ص٥٧، المشعر الأول .

الثاني : الوجه هو الفعل، وهو وجه الفاعل إلى المفعول، ووجه المفعول من الفاعل .

الثالث : الوجه هو المفعول الأول، هو الذي موادّ الأشياء كلها حِصَص منْ أشعته، وهو النور الذي تنوّرَتْ منه الأنوار، وهو نور محمد ﷺ .

الرابع : الوجه هو عقل الكل، وهو الباب؛ أي : باب اللّه إلى خلقه، وباب أعمالهم إليه تعالى .

الخامس : الوجه ذمامُ اللّه المنيع، الّذي لا يطاول ولا يحاول؛ وهو الولاية، أعني ولاية محمد وآله المعصومين عليهم السلام .

السادس : الوجه قد يطلق على الذاتِ مجازاً، كما يريده المصنف وغيره .

[مراد الشارح قدس سره من معنى القديم]

ونريد بالقدم إذا لم نرِد الوجه السَّادِس؛ هو القدم الإمكاني، فإن لم نرد به ما بلغ ستة أشهر فصاعداً، كان المراد به الدهري، وهو السبق العقلي والنفسي، أي: الجبروتي والملكوتي، أو السرمدي، وهو وقت للوجه الأول والثاني .

وأما الوجه الثالث فقد نلحقه بالجبروتي، أي: بوقت الرابع، وأكثر ما نطلقه على الثاني لارتباطه به، والكتاب والسنة ناطقان بهذه الاطلاقات، وإرادتها في مقاماتها كلّ فيما يختصّ به.

[أقسام القديم وتعريفاته]

فالقديم الزماني : ما لَه ستة أشهر فصاعداً، كما قال عز وجل : **﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾**[1] .

والقديم الدهري : ما قبل الزمان، وبعضهم يُسمّيه بالقدم بالنظر إلى فرضه قبل الزّمان، حتى قال : أن القول بالحدوث الذاتي قول بقدم شيء غير اللّه تعالى، لزعمهم أن جميع الحوادث في الزمان .

---

(١) سورة يس، الآية :٣٩ .

والقديم السرمدي : مذهب كثيرين، فإن السرمد عندهم وقت للذات البحت، وهُو ما بين الأزل والأبد، أي الدوام والامتداد بينهما، تعالى الله عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً، ولذا قالوا : بقدم المشيئة والإرادة، وإجماع أهل البيت عليهم السلام على حدوثهما، وهو مذهبهم ومذهب من أخَذَ عنهم، واقتدى بهم .

[الإعتصام الحقيقي عند العوام والخواص]

والمراد من الإعتصام؛ هو الاحتجاب، هذا هو المعروف عند الناس .

وأمّا عند الخواصّ : فالإعتِصام الحقيقي؛ هو الإعتصام بذمام الله المنيع، الذي لا يطاول ولا يحاول .

والذمام عهد الله الذي أخذه وأكّده على خلقه، وهو ولاية الله الحق تعالى، أعني ولاية محمد وعلي وآلهما، وهي معرفة الله وتوحيده وعدله، ونبوّة محمد، ومعرفته من الله، وولاية أهل بيته الطاهرين وإمامتهم، ومعرفتهم من الله تعالى ومن رسوله، ونبوّة جميع الأنبياء، ومعرفتهم ولو إجمالاً من الله ومن رسوله، ومن آل رسوله صلى الله عليه وآله؛ والإيمان بجميع ذلِك، وبكتُب الله التي أنزلها على رسله، وبما أوحى إلى أنبيائه وأوليائه، وباليوم الآخر، وبجميع ما أتى به محمد صلى الله عليه وآله من أحوال الموت، والقبر والبرزخ، وأحوال قيام القائم «عجل الله فرجه وسهّل مخرجه»، وبما أخبر به هو وأهل بيته من رجعتهم وأحوالها، وبفناء الخلق، وببعثهم وحشرِهم، وبالجنةِ والنار، وبوجودهما الآن، وبالصراط والميزان، والحشر والنشر، والمرصاد والحساب، وتطائر الكتب، والختم على الأفواه، وإنطاق الجوارح، وبالحوض والشفاعة، للمذنبين من الموحّدين من أمته أمّة الإجابة، وغير ذلك مما نطق به الكتاب وأخبر به .

وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام شهر رمضان، وحج البيت ممن استطاع إليه سبيلاً، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكرِ، والجهاد في سبيل الله بالنفس والمال، والقيام بجميع ما فرضه الله، وسنّه رسول الله، وندب إليه من فعل أو

ترك، كلّ ذلك على طبق ما أراد الله تعالى به، وبيّنه رسوله وأوصياؤه عن اللّه تعالى، مؤتمّاً بهم، مسلّماً لَهُمْ، رادّاً إليهم، مقتدياً بهم، موالياً لهم، متبرئاً من أعدائهم، وممن مال إليهم، واقتدى بهم، وقدّمهم على مَنْ قدّمه الله ورسوله، وممّن لم يتبرّأ منهم في الدنيا والآخرة، آتياً بجميع أعماله مشفوعةً بالإيمان الخالص لله، الباتّ الثابت بجميع ما أشرنا إليه مجملاً ومفصّلاً، وما ذكرنا هو معنى قولنا هو محبّ لهم بجَنانه وأركانه ولسانه .

فالقيام بذلك على حدِّ ما حدّ اللّه تعالى، وحدّ رسوله وأوصياؤه؛ هو الإعتصام بذمام الله تعالى الحقيقي .

[معنى الإعتصام بالاعتماد]

وأمّا الإعتصام بالاعتماد والتوكّل على اللّه، وعلى ولاية محمد وآله، أو التوكّل على خصوص الولاية، كما يقع من أصحاب الفرق الّذين لا يعرفون غيره، ولا يحتملون إلّا الفرْق والتعدّد، فالصَّادق فيه المستقيم، بحيث لا يعتريه الريب، يجري لَه أثر ذلك، ويَكونُ به محفوظاً من كل ما يكره ما دام معتصماً بالتّذكّر، وإنْ قصّر في أكثر التّكاليف ما لم يكن منكراً .

[معنى الإعتصام باللفظ]

وأمّا الإعتصام باللّفظ مع إتيانه بالمنافيات فلا يكاد ينتفع به، نعم لو لاذم ذلك حصل لَه نوعُ وقايةٍ في الجملة، بنسبة مَا اعتادت به نفسه، فإذا توقّى من الخلق أَن يطّلعوا على عوراته سُترت عوراته، أو أكثرها عن عامة الناس .

وأمّا الخواصّ فتظهر لهم عوراته منكشفة، على نحو ما أشار إليه المتنبّي[1] في

---

(١) **المتنبي** هو : «أحمد بن الحسين، بن الحسن، بن عبد الصمد، وقيل : أحمد بن الحسين، بن مرة، بن عبد الجبار الجعفي، أبو الطيب المتنبي، ولد سنة ثلاث وثلاث مائة، ونشأ بالكوفة، وأقام بالبادية، وتعانى الأدب، ونظر في أيام الناس، ونظم الشعر، حتى بلغ الغاية إلى أن فاق أهل عصره، ...» . [راجع : لسان الميزان، ج١، ص١٥٩] .

شعره، حيث يقول :

ثوبُ الرياءِ يشفّ عمّا تحتَهُ　　　فإذَا التحفْتَ به فإنّك عاري

[إعتصام المصنف تتُّرُ من أي الأقسام؟]

واعتصام المصنّف من أيّ الأقسام، وأنت إذا عرفتَ الأقسام، وأردتَ أن تعرف الشخص من أيّ الفرِق فانظر إلى يقينه، **(ويقينُ المرء يعرف في عمله)**[1]، كما أشار إليه أمير المؤمنين، فإن كان قوله من قولهم، ورأيه من رأيهم، واعتقاده من اعتقادهم، فهو يميل معهم حيثما مالوا، وإن كان من مميت الدين[2] فهو يميل معه حيثما مال .

[هل هناك عداوة بين الشيخ الأحسائي تتُّرُ والملّا صدرا تتُّرُ؟]

واعلم أيها الناظر في كلامي إنّي أَعتقد إنّي إذا قلتُ : قولاً فإنّي أُملي على كاتبين لا يغادران صغيرة ولا كبيرة، فلا تتوهّم على أن بيني وبين المصنّف شيئاً من عداوة، أو حقد أو حسد، أو تكبّر، أو شيءٍ حداني إلى الردِّ عليه غير بيان الحقّ، فإني أنا وأنت مسئولانِ، ولا تتوهّم أنه كما يجوز عليه الغلط والغفلة تجوز عليّ، لأنّك إذا تتبعتَ كتبه وجدته يَميل في عباراته واعتقاداته لمثل ابن عربي، وعبد الكريم الجيلاني[3]، وابن عطاء الله[4] وأضرابهم .

---

(١) قال أمير المؤمنين عليه السلام : (... **إن المؤمن يرى يقينه في عمله والكافر يرى إنكاره في عمله**) . أصول الكافي، ج٢، ص٤٥، ح١، باب : نسبة الإسلام] .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

(٣) **الجيلاني هو** : «عبد الكريم بن المرشد الجيلاني، عالم متتبع، من القرن الثالث عشر، يميل إلى العرفان والتصوف، له كتاب التحفة العلوية». [تراجم الرجال، ج١، ص٣٢٢] .

(٤) **ابن عطاء الله هو** : «تاج الدين أبو الفضل، أحمد بن محمد، بن عبد الكريم، بن عطاء الله، الإسكندري الشافعي، كان جامعاً لأنواع العلوم، وكان أعجوبة زمانه، استوطن القاهرة يَعظُ الناس ويرشدهم، توفي سنة : «٧٠٩ هـ»» . [راجع الكنى والألقاب، ج١، ص٣٥٧] .

ويأول كلام أهل البيت عليهم السلام على كلامهم، ويحمله على مراد أعدائهم، ولا كذلك أنا، وتتبّع كلامي ستجد كل قولٍ، وكلامٍ فيه لا يطابق صريح كلامهم، وما دلّوا عليه قد زيّفتُه وأبطلته بأدلّتهم عليهم السلام، إن افتريته فعليّ اجرامي، وأنا بريء مما تجرمون .

واسمع كلام المصنف في دعواه، حيث يقول : «إلهي إن افتخرتُ فبما انعمتَ عليّ، وقد أمرتَ ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[1]»، ثم اسمع ما أقول لَه : يا شيخ إنّ الله سبحانه أمر نبيه الّذي قد ثبت أن الله سبحانه أنعم عليه بنور الولاية والنبوة، وصدّقه بالمعاجز الباهرة، والبراهين الزاهرة، وأمّا ما سواه فلا تصل إليه نعمة من اللّه عز وجل إلّا بتبليغ النبي صلى الله عليه وآله وأدائه عنه تعالى، ولا يثبت لمدّعيها شيء منها، إلّا بالأخذِ عنه، والاتباع لَه، واللزوم لَه في مأخذِ النعمة المدّعى ثبوتها، فإن كان قول المدّعي من قوله، واعتقاده على سبيل اعتقاده، وتحديده على نهج تحديده، فله أن يقول، وإلّا فلا .

وأمّا تحقيق قوله : «وإن أسأتُ أو ظلمتُ نفسي، ... إلخ»، فيحتاج إلى تطويل ولا طائل فيه فيما نحن بصدده .

[قول المصنف قدس سره : بأن المسائل التي وضعها في هذه الرسالة بعضها يندرج في الإيمان بالله، ...إلخ]

قال : «وهذه المسائل المرسومة في هذه الرسالة، الموسومة بالحكمة العرشية، بعضُها يندرج في الإيمان باللّه، وبعضها يندرج في العلم باليوم الآخر، وهذان العلمان المشار إليهما في كثير من آيات القرآن؛ بالإيمان بالله، واليوم الآخر، هما أشرف العلوم الحقيقية، التي بها يصير الإنسان من حزب ملائكة الله المقرّبين، وبإنكارها وجحودها يقع في ضلالٍ المبين، ويخرج من ربقة المؤمنين، ويحجب عن

(١) سورة الضحى، الآية : ١١ .

جمال ربّ العالمين، ويحشر مع الشّياطين، ﴿**كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ۞ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ**﴾(١) .

[سبب تسمية المصنف تتئ هذا الكتاب بهذا الاسم]

أقول : يشير «بتسميتها بالعرشيّة» إلى أنّه استوى بنور قلبه على ما أودَع فيها من المسائِل، فأفاد كلَّ مستفيدٍ بنسبة قابليّته واستعداده من جواهر المعارف الزّواهر، أي : من الإيمان بالله، ومن العلم باليوم الآخر .

[معرفة الله الحقيقية، ومعرفة اليوم الآخر]

وهذان العلمانِ الذي يشير إليهما؛ يعني **بالأول** منهما : معرفة الله الحقيقية، التي عرفه بها أنبياؤه بالبراهين القطعية، كما ذكره في آخر المشاعر(٢) .

وإنما عبّر عن هذا العلم بالإيمان؛ للإشارة إلى أنّه من مدارك القلوب، الّتي هي مقرّ اليقين والثبات الباتّ، لتجرّد هذه المدارك عن الصور النفسانية، إذ من ليس لَه صورة لا يعرف بصورة، وذلك تناول من قول أمير المؤمنين عليه السلام : (**ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان**)(٣)، فلذا عبّر عنه بالإيمان .

وفي معرفة اليوم الآخر عبّر بالعلم، لأنّ مدارِكَه بالصور النفسانيّة، والعلم صورة المعلوم .

[العلم الذي هو أشرف من العلمين في نظر المصنف تتئ]

وإنّما كانا أشرف العلوم لأن العلم قسمان؛ قسم يطلب لذاته، وقسم يطلب

---

(١) سورة المطففين، الآيتان : ١٤- ١٥ .

(٢) كتاب المشاعر، ص١٢٣ .

(٣) نهج البلاغة، ص٨٠، الخطبة : ١٧٩ . عوالي اللآلي، ج١، ص٤٠٥، ح٦٦ . بحار الأنوار، ج٤، ص٥٢، ح٢٩، باب : ٥ . عيون الحكم والمواعظ، ص٥٤٣ . ينابيع المودة لذوي القربى، ج١، ص٧٥، باب : ١٣ في رسوخ إيمان أمير المؤمنين عليه السلام وقوة توكله .

لغيره، والذي يطلب لذاته هو النّهاية، فيكون لا شكَّ أشرف من الّـذي إنّما يطلب بالعرض، أي : لغيره، والذي يطلب لغيره قد يكون يُطْلب لَه غيره، فتكون أشرفيّته إضافيّة .

[معرفة توحيد الله تعالى على طريقة أهل الظاهر]

فمعرفة اللّه وتوحيده شيء واحد في الحقيقة، إذ لا يثبت أحـدهما بـدون الآخر، هذا في طريقة أهل الظاهر، الذين تتكثر عندهم الحقيقة الواحدة بتكثـر مفاهيمها، وهي مفاهيم يأخذونها من مدلولات الألفاظ علَى حسب أفهـامهم القاصرة، وأَبْصَارهم الحاسرة، وهي أقوى طريقٍ للشيطان إلى إغواء الإنسان .

[المعرفة الصحيحة لتوحيد الله تعالى]

وأمّا المعرفة الصحيحة؛ فمعرفته ﷻ هي توحيده، إذ ليس المراد بالتوحيـد تفريده وتمييزه من غيره، إذ ليس معه غيره، بحيث لا يعرف إلّا بإبانته من ذلـك الغير، وإنما توحيده أنّه هو، وليس يعرف إلّا بهذا، فمعرفته توحيده، وتوحيـده معرفته، وكذلك معرفة عدله، بل معرفة نبوّة أنبيائه، وولاية أوليائـه ومعرفتـهم «صلى الله عليهم أجمعين» .

وفيما رواه ابن شاذان في مناقبه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، إلى أَن قال رسول اللّهِ صلى الله عليه وآله عن الله ﷻ، إلى أن قال تعالى : (**ومن لم يشهد أنْ لا إلـه إلّـا أنـا وحدي، أو شهد بذلك ولم يشهد أن محمداً عبدي ورسولي، أو شهد بذلك ولم يشهد أن علي بن أبي طالب خليفتي، أو شهد بذلك ولم يشهد أن الأئمة ولده حُجَجي، فقد جحد نعمتي، وصغّر عظمتي، وكفر بآياتي وكتبي، إن قصـدني حجبتُه، وإن سألني حَرمتُه، وإن ناداني لم أسمع نداءه، وإن دعاني لم أسـتجبْ دعاءه، وإن رجاني خيّبتُه، وذلكَ جزاؤه منّي وما أنا بظلّامٍ للعبيد، ...**)[1] .

---

(١) مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين، ص١٦٧ . كمال الديـن، ص٢٤٥، ح٣، باب : ٢٤ . كفايـة الأثـر، ص١٤٣، باب : ما روي عن أمير المؤمنين في النصوص على ....←

إشارة أي : في هذا الحديث إشارة إلى أنّ معرفته تعالى؛ هي معرفة مقاماته وعلاماته ومعانيه؛ أي : معاني أفعاله عليه السلام، وغير ذلك مما أشار إليه **(نحن الأعراف الذين لا يعرف الله إلّا بسبيل معرفتنا)**، لأمير المؤمنين عليه السلام[1]، إذ من لم يعرف الآية والدليل لم يعرف المدلول، لأن المدرك إنما هو الآية والدليل، فمن لم يعرف ما يدرك لم يعرف ما لا يدرك، قال أمير المؤمنين عليه السلام : **(وجوده إثباته، ودليله آياته)**[2]؛ يعني وجدانه لكل من سواه، إنما هو إثباته بآياته .

[الإيمان باليوم الآخر]

وأمّا الإيمان باليوم الآخر، فمن لوازم الإيمان بالله، أي بوجوده وتوحيده، وعدله وتفرّده بملكه، وتوحّده بسلطانه الذي سقطت الأشياء دون بلوغ أمده، ولا يبلغ أدنى ما استأثر به من ذلك أقصى نعْتِ الناعتين، ولا تنكشف آثار تلك الدالّة عليه لأكثر الخلق المكلّفين إلّا يوم القيامة، وقد وعد تعالى ببيان كلّ ما وصف به نفسه، وصفاته وأفعاله، وما يتعلّق بذلك، وما يرتبط به، في مثل قوله تعالى : **﴿وَأَقْسَمُواْ بِاللَّه جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لاَ يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْه حَقًّا وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ۞ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ**

→...

الأئمة الاثني عشر عليهم السلام . قصص الأنبياء للراوندي، ص٣٦٦ . بحار الأنوار، ج٢٧، ص١١٨، ح٩٩ .

(١) بحار الأنوار، ج٨، ص٣٣٨، ح١٦، باب : ٢٥ . وفي تفسير العياشي، ج٢، ص٢٣، ح٤٨، في تفسير الآية : ٤٦ من سورة الأعراف، باختلاف كلمة : «**سبيل**» إلى «**سبب**» .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

﴿الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَاذِبِينَ﴾[١]، فكان مستلزِماً لبيان ما دعى إليه المستلزم، لبيان صدق وعده المستلزم لِحاقِّ عدله وحكمته .

[شرافة العلم بالله والعلم باليوم الآخر عن سائر العلوم الشرعية]

ولا ريب أنّ هذين العلمين أَشْرف من سائر العلوم الشرعية، سواء عُلِّلت الْأشرفيّة بالفرق بين المطلوب لذاته، والمطلوب لغيره، أمْ بكونِ أشرفيّة العلوم بأشرفية موضوعاتِها، لأنّهما أشرف العلوم الحقيقيّة على الاعتبارين، لأن العلوم التي بها يصير الإنسان من حزبِ ملائكة الله المقرّبين، مثل علم الطريقة؛ أي علم اليقين والتقوى، الموسومة بتهذيب الأخلاق، وتعديل أحوال النفس، بل روى شقيق البلخي عن الصادق عليه السلام في مصباح الشّريعة، في تفسير قول النبي صلى الله عليه وآله : **(طلب العلم فريضة على كل مسلمٍ)**[٢]، وقول أمير المؤمنين عليه السلام : **(أُطلبوا العلم ولو بالصّين)**[٣]، قال الصادق عليه السلام يعني : **(علم التقوى واليقين)**[٤]، والمراد به علم الأخلاق؛ أي : العلم بأخلاق الله، وآداب الرُّوحانيّين .

وكذلك علم الشريعة، وهو العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعية، للعمل بأوامر اللّه، واجتناب نواهيه .

---

(١) سورة النحل، الآيتان : ٣٨- ٣٩ .

(٢) بصائر الدرجات، ص٢١، ح٣، باب : ١ في العلم أن طلبه فريضة على الناس . الأمالي، ص٣٩، ح١، مجلس : ٤ . الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج١، ص٤٦١، ح٢، باب : ١ . بحار الأنوار، ج٦٧، ص٦٨، ح١٤، باب : ٤٥ .

(٣) مصباح الشريعة، ص١٣، باب : ٥ في العلم . وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٢٧، ح٢٠، باب : ٤ . عوالي اللآلي، ج٤، ص٧٠، ح٣٧ . مشكاة الأنوار، ص٢٣٩ . بحار الأنوار، ج١، ص١٧٧، ح٥٥، باب : ١ .

(٤) مصباح الشريعة، ص١٣ .

وما طُلِبَ مِنَ العُلومِ لهذَيْنِ العِلمَيْنِ، فإنّ القائم بهذه العلوم كما أُمِر من اقترانه بالعملِ بما عَلِمَ، يصير من حزب ملائكة الله المقرّبين؛ وهم ملائكة الحجب، أعني الكَرُوبيّين، وهم حَقائق الأنبياء والمرسلين، كما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر، عن الصادق عليه السلام، وقد سُئِل عن الكروبيين فقال عليه السلام : **(قوم من شيعتنا، من الخلق الأول، جعلهم الله خلف العرش، لو قسم نور واحد منهم على أهل الأرض لكفاهم .**

ثم قال : إن موسى لمّا سأل ربّه ما سأل، أمر رجُلاً من الكروبيين فتجلّى للجَبل فجعله دَكّاً)[1] .

[إنكار وجحود أحد العلمين يوقع في الضلال]

وقوله : «وبإنكارها وجحودها يقع في ضلال مبين»؛ يريد به أن بجحود هذه العلوم لا سيما الأشرفَين يَصير كذلك؛ يعني بإنكارها عن معرفة، أي : من بعد ما تبيّن لَه الهدى، لأنّ الإنكار لا يكون إلّا بعد المعرفة، قال تعالى : **﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ﴾**[2] وقال تعالى : **﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾**[3]، وكذلك الجحود إنّما يكون بعد العلم والبيان، كما قال سبحانه : **﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾**[4] .

[جزاء الإنكار بعد المعرفة]

ولا شكّ أنّ من أنكرها بعد المعرفة، وجحدها بعد الإقرار والاستيقان؛ يقع

---

(١) السرائر، ج٣، ص٥٦٩ . تفسير الصافي، ج٢، ص٢٣٥، في تفسير الآية : ١٤٣ من سورة الأعراف . بحار الأنوار، ج١٣، ص٢٢٤، ح١٨ . وفي بصائر الدرجات، ص٨٢، ح٢، نادر من الباب، باختلاف بدل كلمة : «**رجلاً، واحداً**» .

(٢) سورة المؤمنون، الآية : ٦٩ .

(٣) سورة النحل، الآية : ٨٣ .

(٤) سورة النمل، الآية : ١٤ .

في ضلالٍ مبين، ويخرج من ربقة المؤمنين .

والرِبقة -بكسر الراء - حَبْل تربط به الحيوانات، وأحكام الإسلام، وحدود الإيمان، التي تجمع من دخل فيه كالعروة التي في الحبل(١) .

والخروج عن ربقة المؤمنين أو المسلمين؛ عبارة عن الخروج عــن حــدوده وأحكامه، فمن خرج عن ربقة المؤمنين قد يبقى لَه إسلامُه، فمن خرج عن ربقة المسلمين دخل في حزب الكافرين، ويحجب عن جمال ربّ العالمين، أي : عــن معرفته، ومعرفة أوليائه وطاعتهم، وعمّا يترتّب على ذلك من النعــيم الــدائم، ويحشر مع الشياطين، أي : شياطين الإنس من أزواجه، أي : أمثاله من أبناء صنفه، وشياطين الجنّ من قرنائه المقيَّضَةِ لمن يعشو عن ذكر الرحمان(٢)، وشياطين الإنس، هم الذين ران على قلوبهم، أي : غلب وغطّى بَصائر قلوبهم ما كانوا يكســبون من المعاصي، والمعاصي هي علّة الرَّيْن وقابليّته، التي هي علّة تعلّق فعل الله سبحانه بإحداث الرَين على قلوبهم، كما قال تعالى : **﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾**(٣) فإن فعلهم المعاصي بإختيارهم، هو علّة الطبع والرين، ولهذا قالَ : **﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾**(٤)، فنسب تعالى الرّين على قلوبهم إلى ما كانوا يكسبون من المعاصي، وإن كان سبحانه هو الموجد لَه، إلّا أنه لم يكن موجداً لَه بمحض فعله، وخصوص محبته ورضاه، وإنما أوجده بمقتضــى أفعالهم الوقيحة، وأعمالهم القبيحة، كلّا إنّهم؛ أي : حقّاً إنهم عن ربهــم يومئــذٍ لمحجوبون؛ أي : يوم يقوم الناس لربّ العالمين، لمحجوبون عن ثوابه ورحمته .

---

(١) راجع لسان العرب، ج١٠، ص١١٣ .

(٢) إشارة إلى قوله تعالى : **﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾** . [سورة الزخرف، الآية : ٣٦] .

(٣) سورة النساء، الآية : ١٥٥ .

(٤) سورة المطففين، الآية : ١٤ .

[قول المصنف ﷺ : بأنه حان الوقت لظهور هذه الأنوار على صحائف الأذهان، ...إلخ] .

قال : «فهذا أوان الشروع في عرض هذه الأنوار على صحائف الأذهان والأفكار، والحوالة إلى كتبنا المبسوطة في إقامة الحجة والبرهان، في كلٍّ من المسائل والأنظار، إلّا إشارة خفيّة يُكْتَفَى بها للقرائح اللطيفة، وتهتدي بها النفوس المتوقدة الشريفة، ونُورِدُها في مشرقين»[1] .

[إظهار الشارح ﷺ ما في قلب المصنف ﷺ من جواهر وعلوم]

أقول : أنه يريد أن في قلبي جواهر من العلْم زواهر، إلى آخر ما ذكر سابقاً، فبعد أن بيّنت أنّها ليست من نحو ما ذكروا، وإنّما هي من مشكاة النبوة والولاية، فلا يتوقّف طالب النجاة والنور لو وجد فيها ما يخالف ما عنده، فهنا وقت الشروع في عرض هذه الجواهر، على صحائف أذهان الطالبين، وأفكار المريدين، من حيث الفطرة، فإن الحقّ إذا ورد مجرّداً عن الدّليل، وكانت الفطرة باقية لم تغيّر قبلَته، وأمّا إذا غُيِّرتْ كانت للشخص طبيعتانِ؛ طبيعة الفطرة، وهي صورة الحق، وطبيعة التّطبع الذي غيّر الطبع .

والأولى : تقبل الحق بغير دليل لموافقته لها .

والثانية : تنكره .

فإذا أقام الداعي الدليل المحكم، الواقع لكلّ شبهة، فإن كانت الطبيعة لم تبلغ حدّ الملكة، بل هي في سلطان الحال، أمكن قبول الحق لبقاء مقتضى الفطرة؛ أي لم يستول التطبع على جهات النور من القلب، ولو بتكرار الدليل، ومداومة الاستدلال .

والمراد بمقتضى الفطرة؛ أن النكتة البيضاء التي في القلب لم يستولِ عليها سواد المعاصي .

---

(١) كتاب العرشية، ص٦ .

وأمّا إذا كانت الطبيعة الثانية، أعني طبيعة تغيير خلق الله وتبديله، كانت طبيعة لا تطبّعاً، بل كانت ملكة لا حالاً، فإنه لا يقبل الحق وإن كرّر عليه الاستدلال بالأدلّة القاطعة، وهو قوله تعالى : ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾(١) أي: غلب وغطّى عين البصيرة، نعم هو بالفطرة الأولى يعرف الحق ويعترف به، ولا يقبله ولا يعمل به، ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾(٢)، إذ لم يبق للفطرة مقتضٍ، لاستيلاء المعاصي بنُكْتتِها السوداء، على نكتة الفطرة البيضاء .

وقوله : «والحوالة إلى كتبنا المبسوطة، ...إلخ»؛ يريد إنّه إذا توقّف الفهم بعروض الشبهة، أو عدم الاعتماد على الدليل، فهو مذكور في مثل الأسفار والشواهد الربوبيّة .

[هل البراهين المنطقية تفيد العلم العياني أم لا ؟]

وأقول : أنّما يذكر في كتبه المبسوطة البراهين المنطقيّة، وهي لا تفيد العلم العياني كما هو المدّعى، وإنّما تفيد إسكات الخصم وإقناعه، على أنها إذا كانت قطعية إنّما ينتفع بها مَنْ لم يغلب الرّين على قلبه، فإن الله سبحانه يقول : ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾(٣) ويقول : ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلآئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللّهُ﴾(٤) بأن يغيّر ما هم عليه، وتغيير الخلقة وتبديلها قد يكون من المعاصي، وقد يكون من العلوم، فإن العلوم إذا لم تكن مستفادة من آثار أهْل الحق، ورسخت في قلب المتعلم ونفسه، كانت أسْوء حالاً من الأعْمال السيّئة، وأشدّ إضْلالاً، ولهذا تجد

---

(١) سورة المطففين، الآية : ١٤ .

(٢) سورة النمل، الآية : ١٤ .

(٣) سورة النازعات، الآية : ٤٥ .

(٤) سورة الأنعام، الآية : ١١١ .

تعليم وتعلم الجاهل وتعلمه أقرب وأسهل من تعليم العالم وتعلّمه، وهذا جَارٍ فيما نحن بصدده .

فإن قلتَ : هذا وارد في حقّك؟ .

قلتُ : أنا راضٍ بهذا في حَقّي، ولكنّي غير راضٍ به في حقِ أمير المؤمنين عليه السلام، وأهل بيته الطاهرين، لأنّي لم أقل بشيءٍ من نفسي لم يكن عنهم عليهم السلام، فإذا اعترضتَ على قولي منهم عليهم السلام كنتَ معترضاً عليهم، ولا كذلك كثير ممّن يدّعي، والشاهد على الجميع استشهاد المستدل، فإذا وجدته يستشهد بكلام زيدٍ وعمرو، أو بكلام أمير المؤمنين عليه السلام، ويأوّله إلى كلام زيد وعمرو؛ فهو ممن يأخذ عن زيدٍ وعمرو .

وإذا وجدته يستشهد بكلام أمير المؤمنين وآله، أو بكلام زيد وعمرو، ويأوّله إلى كلام أمير المؤمنين وآله عليهم السلام ، ومن يأخذ عنهم لا يرد الاعتراض في حقّه، خصوصاً إذا كان ممن يعرف مرادهم عليهم السلام من تعليمهم، ويعرف مراد خصمه، فافهم .

[المشرق الأول]

[في العلم بالله تعالى، وبصفاته وأسمائه وآياته، وفيه قواعد]

قال : «**المشرق الأول** : في العلم بالله وصفاته، وأسمائه وآياته، وفيه قواعد :

[القاعدة الأولى من المشرق الأول : في الوجود]

قاعدة لدنّيّة : في تقسيم وإثباتِ أول الوجود : أن الوجود إما حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود، من عموم أو خصوص، أو حدّ أو نهاية، أو ماهية أو نقص أو عدمٍ، وهو المسمّى بواجب الوجود، فنقول : لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياءِ موجوداً، لكن اللازم باطل بديهة، فكذا الملزوم»[1] .

[مراد المصنف ﵀ من كلمة مشرق في كلامه]

أقول : إنّما قال : «مشرق»؛ لأن المشرق هو جهة بدو النور، والإشراق يشير بذلك إلى أن تبيينَه أشرقَ بتأسيس إثبات معرفة الله في قلوب المريدين، كما هو مدّعاه .

والمراد بالعلم بالله معرفته، وهي معرفة الذّات، ومعرفة الصفات، بأنها عين الذات، ومعرفة الأسماء بأنّها هي الذات المتّصفة ببعض الصفات، ومعرفة الآيات بأنها هي الأمثال التي ضربها في خلقه لخلقه، كما قال تعالى : ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾[2] .

---

(١) كتاب العرشية، ص١١ .

(٢) سورة العنكبوت، الآية : ٤٣ .

وفي هذا المشرق قواعد؛ أي : ضوابط كلّيّة، لأن القاعـــدة في إصـــطلاح العلماء؛ هو الأمر الكلي المنطبق على الجزئيات، فقال : «قاعدة لدنيّة»؛ أي : لم تكن عن سماعٍ ولَا نقل، وإنّما هي من الكشف المستفاد من التّـــدبر في الآيـــات الآفاقية والأنفُسيّة، وقد تقدّم ما أشرنا إليه من حال الكشف المدّعَى[1]، وأنّ فيه الحقّ وفيه الباطل، وأنّ صورتي الحق والباطل متشابهتانِ .

[تقسيم الوجود على رأي المصنف تتمُّ]

وقوله «في تقسيمِ» -بكسرة واحدة من غير تنوين- لأن المضاف إليه مقدر لفظاً، لأن تقسيم وإثبات المعْطوف على تقسيم مضافانِ إلى أوّل الوجود، فيكون أوّل الوجود عنده هو محلّ التقسيم، ولا إشكال فيه على رأي المصنّف، لأن أوّل الوجود هو حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود عنده في نفس الأمـــر هـــي محـــلّ التقسيم، بأن يكون الخالص منه واجب الوجود، والمشوب منه بالنقائص ممكـــن الوجود، لما لحقه من عوارض مراتبه، ولهذا صدق إطلاق الوجود على الخالص، والمشوب بالنقائص من باب الإشتراك المعنوي .

ويكون إطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن، كإطلاق لفظ البيـــاض على بياض القرطاس، وبياض الثوب والتراب، وليس ذلك عنده إلّا أنه حقيقـــة واحدة، بعض أفرادها واجب الوجود، وهو خالصها قبل تنـــزُّله، وبعض أفرادها ممكن الوجود، إذ بعد تنـــزّلها اختلط كلّ فرد منها بعوارض رتبة تنـــزّله، وهذا وأمثاله هو الجواهر الزواهر، والعلم اللدنّيّ، فالحكم للّه العليّ الكبير .

[تقسيم الوجود على رأي الشارح تتمُّ]

وأمّا عَلَى رأينا المستفاد من مذهب ساداتنا وموالينا عليهم السلام، أن محلّ التقسيم هو الوجود الحادث، الذي أحدثه اللّه بفعله، لا من شيء عند من يقول بقولنـــا، وعند المصنف ومن يقول بقوله .

---

(١) راجع الصفحة رقم (٤٢) من هذا الكتاب .

أمّا ما عندنا فظاهر، وأمّا ما عند المصنف وأتباعه، فيلزمه أن محلّ التقسيم لا يكون إلّا حادثاً؛ لأنه مكتنَه ولو إجمالاً، فإن من أدرك فرداً من أفـــراد الحقيقـــة الواحدة، الصادقة على كلّ فرد لذاته من حيث هو، أي : مع قطع النظر عـــن عوارض الرّتب اللّاحقة لَه، فقد أدرك صرف تلك الحقيقة، وما يشيرون إليه إلّـــا كالخشب، فإنّ صرفه هو هذه الهيولى والصّورة النوعيتان .

وما الأفراد التي لحقتها العوارض الغيريّة، إلّا كالباب والسَّرير والصنم، فـــإنّ حصَصَها هي بعينها تلك الهيولى والصورة النوعيّتان، وإنّما لحقتها عوارض مَراتبِ تنـــزّلاتها، فتغايرت بالمشخصات .

والعبارة الصريحة عن مقاصدهم، أنّ الحق تعالى مادّة كلّ شيء، كما قلنا في الخشب، والصورة الموهومة هي العبد من حيث نفسه، ولهذا قال بعضهم : أنا الله بِلا أنا؛ يعني أنّ الأنانية هي العبد، وهي في الحقيقة حدود خارجة عـــن حقيقـــة الحصة المحدودة .

[منزلة الضم مقام الجماعة عند ابن عربي]

واسمع قول : إمامهم مميت الدين[1] في الفتوحات المكيّة[2]، نقلته من انتخاباتها للشيخ أبي حيّان الطبيب الشيرازي، قال في الباب المئتين وإحـــدى وثمـــانين، في معرفة منـــزل الضم، وإقامة الواحد مقام الجماعة، من الحَضرة المحمّدية صلى الله عليه وآله :

صلاةُ العصرِ لـــيس لهـــا نظـــيرٌ ... لضـــمِ الشـــملِ فيهـــا بالحبيـــبِ

هي الوســـطى لأمـــرٍ فيـــه دَورٌ ... يحصّـــله علـــى أمـــرٍ عجيـــبِ

فسمّاها العصر لأنه ضم الشيء إلى شيء لا ستخراج مطلوب، فَضُمَّتْ ذاتُ عبدٍ مطلقٍ في عبوديّته لا تشوبُها ربوبيّة بوجهٍ من الوجوه، إلى ذات حقٍّ مطلق لا

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

(٢) الفتوحات المكية، ج٤، ص٤٦١، باب : ٢٨١ .

تشوبُها عبوديّة بوجه من اسم إلهيٍّ لطلب الكون، فلمّا تقابلت الذاتان بمثل هذه المعاني، كان المعتصر عينَ الكمالِ للحق، والعبد كان المطلوب لَه وجه العصر، فإن فهمتَ ما أشرنا إليه فقد سعدتَ والقيتُك على مدرك الكمال فَارْق فيها .

ويريد بالمعتصر من العبوديّة الصرفة التي هي الصورة والحدود، والهيئة الموهومة، ومن الربوبيّة الصرف التي المادّة الوجوديّة، هو الإنسان الذي هو عين الكمال للحق والعبد .

[اسم الله تعالى عند عبدالكريم الجيلاني]

وقال عبد الكريم الجيلاني[1]، في كتاب الإنسان الكامل، بعد كلام طويل في اسم الله، قال : «فاستدارة رأس الهاء إشارة إلى دوران رحى الوجود الحقّي والخلقي على الإنسان، فهو في عالم المثال كالدائرة التي أشار بها إليها، فقل ما شئتَ **إن قلتَ** : الدائرة حق وجوفها خلق .

وإن شئت قلت : الدائرة خلق وجوفها حقّ، فهو حق وهو خلق .

وإن شئت قلت : الأمر فيه بالإبهام، فالأمر بالإنسان دوري بين أنه مخلوق لَه العبوديّة والعجز، وبين أنه على صورة الرحمان، فله الكمال والعزّ، قال الله تعالى : **﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾**[2]؛ يعني أن الإنسان الكامل الذي قال فيه : **﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾**[3]، لأنه يستحيل الخوف والحزن، وأمثال ذلك على الله، لأن الله هو الولي الحميد، وهو يحيي الموتى، وهو على كل شيء قدير؛ أي : الولي، فهو حق متصوّر في صورة خلقيّة، أو حق متحقق بمعانٍ إلهيّة، فعلى كل حال وتقدير في كل مقام وتقرير، هو الجامع لوَ صُفَي النقص

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الشورى، الآية : ٩ .

(٣) سورة يونس، الآية : ٦٠ .

والكمال، والساطع في أرض كونه بنور شمس المتعال، فهو السماء والأرض، وهو الطُّول والعرض، وفي هذا المعنى قلت :

لِيَ الملكُ في الدارين لم ارَ فيهما سواي فأرجو فضله أو فأَخشاهُ

إلى أن قال من هذه القصيدة، وهي طويلة :

وإنّي ربٌّ للأنام وسيِّدٌ جميعُ الورى اسمٌ وذاتي مسمّاهُ
لي الملك والملكوت جلّت سجيَّتي لِيَ الغيبُ والجبروتُ منّيَ مَنْشَاهُ

إلى آخر قصيدته وكلامه»[١] .

وقال أيضاً في الكتاب المذكور[٢] :

وما الخلق في التّمثالِ إلّا كثلجة وأنت لها الماءُ الذي هو نابعُ
ولكن بذَوب الثلج يُرْفَعُ حكمهُ ويُوضَع حكم الماءِ والأَمْرُ واقِعُ

وهذا أيضاً من كبار أئمته .

[هل قول المصنف ﷺ يطابق قول كبار أئمته وغيره أم لا ؟]

وإذا تتبعتَ كتب المصنّف، مثل هذا الكتاب وغيره، وجدتَ قوله قول هؤلاء، إلّا أن عباراته واستدلالاته بطور استدلالات الحكماء، بخلاف عبارات هؤلاء، ولا شك في كون المستفاد منها اكتناه الذات، لأن الوجود عندهم حقيقة واحدة، إلّا أن الصُّوفيّة[٣] عباراتهم أدلّ على مطلوبهم من عبارات المصنّف، لكنّه

---

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص٣٥، باب : ٢ في الاسم مطلقاً .

(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص٥١ .

(٣) **الصوفية** لها استعمالان : «**الأول** : أن المقصود من الصوفية هو كل من التزم بتطبيق أوامر الله تعالى، ... وابتعد عن نواهيه تعالى، من تجاف عن الدنيا والزهد فيها، وتصفية النفس ومحاسبتها، والإخلاص له تعالى .
الثاني : أن المقصود هو من يعتقد بالاتحاد ووحدة الوجود، وغير ذلك» . [نقلاً عن مفاتيح الأنوار، ج١، ص٦٦، باختصار] .

يصرّح في كثير من عباراته بذلك، مثل : كون الخلق منه بالسنخ، ومثل : الوجود حقيقة واحدة، صرفها واجب الوجود، ومشوبها الممكن .

[هل لفظ الوجود عند المصنف تتئُ وضع للذات أم للصفة؟]

وبيّن في المشاعر وغيره، أنّ الوجودات المشوبة بالنقائص لم يكن لذاتها؛ لأن ذاتها منــزّهة عن ذلك، وإنّما لحقتْها لخصوصِ مراتب التنــزل، وعلى ما هــو الحقّ من أنّ محل التقسيم هو الوجود الممكن، إنّ اتّحاد هذه الحقيقة ليس واقعيّاً، وإنّما هو بلحاظ صدق الاسم من جهة الاصطلاح لا من جهة اللغة، فإن لفــظ الوجود لم يوضع لذات، وإنّما وضع لصفة؛ أعني المعنى المصدري، أي الكون في الأعيان، كما قاله بعض الصوفية : من أن الوجود عند العوام هــو الكــون في الأعيان .

وأمّا عندنا فالوجود ما به الكون في الأعيان .

أقول : وكلام العوام حق بحسب وضع اللغة، وأما ما به الكون في الأعيان فهو الموجود، وهو حقيقة مادة الشيء، إذ بها مع تحققها بالمعيّنات الجنســيّة، أو النوعية، أو الشخصيّة، يتحقّق الكون في الأعيان، وهذا أظهر من الشمس لمن فتح عينيه ونظر في نفس الأمر .

وأمّا من غمّض عينيه، ونظر إلى من قال فإنه يرى أنّ الوجود شــيء هــو جوهر، إلّا أنه يتصوّر شيئاً غير الشيء، لأنه لا يفهم ما يقول، ولكن تبــع مــن يقول تَبعاً لغيره، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (**ذَهب الناس إلى عيونٍ كدرة، يفرغ بعضُها في بعض، وذهب مَن ذَهب إلينا، إلى عيون صافية، تجري بــأمر الله، لا نفاد لها ولا نقطاع**)[1] .

---

(١) أصول الكافي، ج١، ص١٨٤، ح٩، باب : معرفة الإمام والرد إليه . بحار الأنــوار، ج٢٤، ص٢٥٣، ح١٤، باب : ٦٢، باختلاف بدل كلمة : «**بأمر الله، بأمور**» .

[إمكانية كل ممكن زوج تركيبي]

هذا وقد أجمع العقلاء من الحكماء، أنّ كلّ ممكن زوْجٌ تركيبـي، والمصنّف ممن يقول : بذلك، ويراد من هذا أنه لا يمكن إلّا بأن يكون لَه اعتبار من صانعه؛ وهو المادة، واعتبار من نفسه؛ وهو الصورة، والصورة عبارة عـن الفصـل في النوع، أو حصّة من الفصل في الشخص، والمادة عبارة عن حصة من الجـنس في النوع، أو عن حصّة من حصة النوع في الشخص، والأجنـاس أي : الحصـص الجنسية لا تتقوم إلّا بالفصول، وكذلك الحصص النوعيّة .

والمراد بعدم تقوّمها بدون الفصول، أنّها في نوعها قبل الفصل شائعة غـير متعيّنة بدون المميّز، فإذا فرض أنّ حصة الإنسان المادّية شائعة في الوجود الصرف، قبل تنـزّلها إلى رتبة الفصل، كانت ممازجة للواجب، إذ لا يمكن تميّزها فيـه، فيكون متكثّراً أو محلاً للغير، وبعد التنـزّل وتعلّق الفصل كان لها حالة التركيب، غير الحالة الأولى حالة البساطة، إذْ حالة الاتّصال غير حالة الانفصـال، وكـان للواجب الذي هو محلّها، أو كلها، أو كلّيها، حالة غير الحالة الأولى، لأنه قـد تنـزّل من ذاته شيء، سواء فرضته جزءاً أم جزئياً، أم إشراقاً أم غير ذلك، فإنها حالة أخرى غير الأولى، ومختلف الحالات حادث اتفاقاً .

ثم إن هذه الحصّة النازلة المنحطّة مجانسة لما انحطّت عنه، ولهذا عبّر تعالى عن هذا المعنى فـي الإنكار على من جعل الملائكة بنات لَه سبحانه بقوله تعالـى : ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءاً﴾[1]، لأن الولد جزء من والده، ومناسب لَه، فقال تعالى : ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً﴾[2]، أي : مناسبة، فيلزم على قوله وقول أتباعه : احتياجه تعالى إلى الماهية، لأنه من جنس من لا يتقوّم إلّـا بهـا، أو أن الوجود الممكن يتقوّم في عالم الأكوان، ويظهر بدون الماهيّة، فتبطل الكلية المتفق

---

(١) سورة الزخرف، الآية : ١٥ .

(٢) سورة الصافات، الآية : ١٥٨ .

عليها، إن كل ممكن زَوجٌ تركيبـي، وهو خلاف دليل العقل، من أنّ الممكن لا يتكوّن إلّا ذا جهتين؛ جهة من ربّه، وجهة من نفسه، وخلاف قول الرضا عليه السلام، قال إن الله : (**لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاتِه دون غيره، للذي أراد من الدلالة على نفسه، وإثبات وجوده**)(١) .

وإن قال شخص : أن الواجب عزّ وجلّ وجود بحت، لا يحتاج في قيامه إلى شيء غيره، من ماهيّة وغيرها، بخلاف الوجود الممكن .

قلنا : هذا حقّ، ولكن يلزم أنّ الوجودين متغايرين، لا تجمعهما حقيقة واحدة، كيف وهما على حدّ كمال المباينة، التي هي خلاف المجانسة والمماثلة، والمعاكسة والمضادة، لأن هذه النسب نسب الخلق، قال إمامُنا الرضا عليه السلام : (**وكنهُه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه**)(٢)؛ يعني أن مثل المجانسة والسنخيّة، والمماثلة والمشابهة، والمعاكسة والمضادّة، والمقابلة والمخالفة، نسب للخلق، فإذا ذكرت فهي حدود للخلق، وإن نسبت في التّعبير إليه، كما لو قلت: هو سبحانه ليس بجسم، فإنّ النفي تحديد للجسميّة، والجسميّة وصف للخلق، ولا يوصف بشيء من ذلك، لا بنفي الجسم، ولا بالجسم، وإنّما ذلك تحديد لإثبات معرفة من هو ثابت في الأذهان .

[محل التقسيم الذي يصدق عليه اسم الوجود على رأي الشارح قدس سره]

ثم اعلم أن محل التقسيم مع لحاظ التسمية، من يصدق عليه اسم الوجود، من حيث أنه «هست» كما في اللّغة الفارسية، ثلاثة أنواع؛ **أحدها** : مثال الفاعل، واسمه، كالقائم بالنّسبة إلى زيد، فإنه اسم لفاعل القيام لا لذاتِ زيد، وإلّا لكان

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج١، ص١٣٩، ح١، باب : ١٢ . بحار الأنوار، ج١٠، ص٢٩٩، ح١، باب : ١٩ .

(٢) التوحيد، ص٣٦، ح٢، باب : ٢ . عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج١، ص١٣٦، ح٥١، باب : ١١ . بحار الأنوار، ج٤، ص٢٢١، ح٢، باب : ٤ جوامع التوحيد .

زيد أبداً قائماً، ولهذا يقال مثال الفاعل؛ أي : اسم لمحدث القيام، من حيث هو محدث للقيام لا مطلقاً، وهذا هو الذي عناه الحجة «عجّل الله فرجه، وسهل مخرجه» بقوله في دعاء شهر رجب : (**ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان، يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها، إلّا أنهم عبادك وخلقُكَ**، ...)[1]، وهُو المسمّى بالعنْوَانِ .

وثانيها : الفعل؛ أعني المشيئة، والإرادة والإبداع، وما أَشْبَه ذلك .

وثالثها : المفعول الأول؛ وهو عندنا هو النور المحمديّ، وهو أول فائض عن الفعل، ومن أشعّته خلق الله سبحانه كلّ شيء المؤمن من نفس الشعاع، والكافر من عكس الشعاع، **فالأول** : آية اللهِ العُلْيا، من عرفه فقد عرف اللّه، لأنه وصف الله الأعلى الذي وصف به نفسه، ومن عرف الوصف عرف الموصوف .

والثاني : هو أمر الله الذي به قامت الأشياء قيام صدور، وهو كحركة يد الكاتب بالنسبة إلى الكتابة .

والثالث : هو أمر اللّه المفعولي، الذي به قامت الأشياء قيام تحقّق، أي : قياماً ركنيّاً، وهو كالمداد بالنسبة إلى الكتابة .

وهذه الثلاثة هي الّتي يمكن أَنْ تكون محلاً للتّقسيم، وإن كانَتْ إنّما جمعتْها حقيقة التّسمية، وإن التقسيم في كلّ شيء بحسبه، فإذا طلبتها بالتقسيم امتنعَتْ عليك، لأنّ التقسيم إنّما يصح في الحقيقة التي تساوي أفرادها أو أجْزاؤهـا، في ذات جهة التقسيم، لأنّك تريد تقسيمها إلى أفراد ذاتيّة منها، ولو أردتَ تقسيمها من حيث التسمية صح، كأن تقول : الذي يطلق عليه اسم الوجود، ينقسم إلى ما يسمى بالمقامات، وإلى مَا يسمى بالفعل، وإلى ما يسمّى بالمفعول .

---

(١) إقبال الأعمال الحسنة، ص١٤٥، في أدعية أيام شهر رجب . البلد الأمين، ص٢٥٤، في دعاء كل يوم من أيام رجب . مصباح المتهجد، ص٥٥٦، في دعاء كل يوم من أيام رجب .

ومثال ذلك في المحسوس قائم بالنسبة إلى زيد، هو أحد مقاماته، لأنه صفة صيغت من فعله، وأثر فعله الّذي هو القيام، وحركة إحداثه للقيام، هي فعله، كالمشيئة في حق اللّه تعالى، وله المثل الأعلى .

والقيام هو أثر الفعل، ومتعلّقه كالحقيقة المحمديّة، المسمى بالنور المحمديّ .

وأما فعل المصنّف فبأن يتصوّر حقيقة بسيطة، ويقسّمها مع بساطتها إلى صرف الوجود، أي : خالصه عن الخلط، ويجعله هو الواجب تعالى، وإلى الوجودات المشوبة بالنقائص، ويجعلها وجودات الأشياء، ويبالغ في بيان الجواهر الزواهر، ويقول : بأن هذه الأعدام والنقائص لم تلحق هذه الوجودات لذواتها، لتنزُّهِهَا عن ذلك، وإنّما لحقتْها من عوارض مراتب تنزلها، ولهذا يمثّلونها بالثلج، وهو سبحانه كالماء، فالكسر إذْ عرض للثلج لم يعرض للماء، كذلك عندهم الوجودات هي مع قطع النظر عن العوارض، هي صرف الوجود، فإذا لحقتها العوارض كانت لمراتب التنزل .

[هل صحيح أن المفهوم من كلامهم أن الوجودات هي صرف الوجود؟]

فإن قلتَ : أن المصنف لا يريد هذا؟ .

قلت : لك أنا إذا لم أفهم مراده، فهل كان صهره الملا محسن[1] يفهم مراده، ويقصد قصده، لا يسعك إنكار ذلك؟ .

---

(١) **الفيض الكاشاني** هو : «المولى محمد بن الشاه مرتضى الشهير بملا محسن الفيض الكاشاني، توفي في سنة : «١٠٩١هـ»، في بلدة كاشان ودفن فيها، له تصانيف كثيرة منها : كتاب الوافي، والصافي في تفسير القرآن، والكلمات المكنونة، وقرة العيون، وغير ذلك» . [راجع في ترجمته : روضات الجنات، ج٦، ص٧٣ . والكنى والألقاب، ج٣، ص٣٩ . ولؤلؤة البحرين، ص١٢١] .

فأقول لك : قال داماده الملا محسن في الكلمات المكنونة : «كما أن وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه، إلّا أنه بالنسبة إلينا محدث، وبالنسبة إليه ﷻ قديم، كذلك صفاتنا من الحياة والقدرة، والإرادة وغيرها، فإنها بعينها صفاته سبحانه، إلّا أنها بالنسبة إلينا صفة لنا، ملحقة بنا، والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا، وبالنسبة إليه سبحانه قديمة، لأن صفاته لازمة لذاته القديمة .

وإن شئت أن تتعقّل ذلك فأنظر إلى حياتك وتقيدها بك، فإنّك لا تجد إلّا رُوحاً تختصّ بك، وذلك هو المحدث، ومتى رفعتَ النظر من اختصاصِها بك، وذقتَ من حيث الشهود، أن كل حيّ في حياته كما أنت فيها، وشهدتَ سريان تلك الحياة في جميع الموجودات، علمتَ أنها بعينها هي الحياة التي قامت بالحي، الذي قام به العالم، وهي الحياة الإلهيّة، وكذلك سائر الصفات، إلّا أن الخلائق متفاوتون فيها، بحسب تفاوت قابلياتها، كما نبّهنا عليه غير مرّة، وهذا أحد معاني قول أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال : (**كل شيء خاضع لَه، وكل شيءٍ قائم به، غنى كل فقير، وعز كل ذليل، وقوّة كلّ ضعيف، ومفزع كل ملهوف**)[1]»[2] .

فإذا لم يكن قوله هذا قولاً بوحدة الوجود، المجمع بين العلماء على تكفير معتقدِها، فما القول بوحدة الوجود إذاً، بل هذا قول بوحدة الوجود، ووحدة الموجود، ومع هذا صرف كلام أمير المؤمنين عليه السلام، عن مراده إلى مراد الملحدين، بأن جعل قوله : (**كل شيء قائم به**)؛ أي : قائم بذاته، والله يقول : ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ**

(١) نهج البلاغة، ص٤٨، الخطبة : ١٠٩ . . بحار الأنوار، ج٤، ص٣١٧، ح٤٣، باب : ٤ جوامع التوحيد .

(٢) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص١٣٨، كلمة فيها إشارة إلى أن الكمالات كلها تابعة للوجود .

أَن تَقُومَ السَّمَاء وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾[١]، والصادق عليه السلام في دعائه يقول : **(كل شيء سواك قام بأمرك)**[٢] .

[ما المقصود من الأمر في الآية الكريمة؟]

والمراد بالأمر : إمّا الفعلي، فكل شيء قام بفعله قيام صدور، ويصدق عليه أنه قائم بالله؛ أي : بفعله .

وإما الأمر المفعولي؛ أعني الحقيقة المحمدية، التي من شعاعها خلق مادّة كل شيء، فكل شيء قائم بها قياماً ركنياً، كما هو شأن المادة، واللّه سبحانه أقام الأشياء بموادّها، كما في الدعاء : **(يمسكُ الأشياء بأظلّتها)**[٣]، أي : بموادها وصُوَرِها، ويصدق عليه أن الأشياء قائمة به، أي : بفعله .

وكذلك قوله عليه السلام : **(غنى كلّ فقير)**؛ يعْني يمدّه بما يجبر فقره، ويتمّم نقصه، ويقوّي ضعفه، بشيء يصل إلى الفقير المحتاج، لم يكن وصل إليه قبل ذلك، ولا يجوز أن يكون ذاك المدد جزءاً من الذات القديمة تعالى ربي، بل كل شيء ممكن، من نوع المحتاج، ولو كان من ذاته لتجزّأ وتغيّرت أَحْوالُه، فيا سبحانَ اللّه، كيف طبع على قلوبهم بأعمالهم، **﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾**[٤]، ومع هذا فالبليّة الكبرى أنّهم يقولون : هذا مذهب أئمة الهدى، وأعظم بليّة تعصّب مريديهم لهم، بأنّ الحق ما قالوا .

---

(١) سورة الروم، الآية : ٢٥ .

(٢) مصباح المتهجد، ص٣٠٥، دعاء يوم السبت . البلد الأمين، ص١٤٧، دعاء آخر ليوم السبت . بحار الأنوار، ج٨٧، ص١٤٨، دعاء آخر ليوم السبت .

(٣) أصول الكافي، ج١، ص٩١، ح٢، باب : النسبة . التوحيد، ص٥٧، ح١٥، باب : التوحيد ونفي التشبيه . نور البراهين، ج١، ص١٥٦، ح١٥ . بحار الأنوار، ج٤، ص٢٨٦، ح١٨، باب : ٤ جوامع التوحيد . تفسير نور الثقلين، ج٥، ص٧١٥، ح٨٣ .

(٤) سورة الكهف، الآية : ١٠٤ .

[هل وجودات الأشياء وحقائقها قديمة أم لا ؟]

ومن قولهم كما مر : أنّ وجودات الأشياء وحقائقها قديمة، وإنّما التغيير في العوارض اللّاحقة لمراتب التنــزل .

[قول الملا محسن ﷺ في وجودات الأشياء وحقائقها]

قول الملا محسن قبل الكلام الذي نقلنا عنه وهو طويل، قال في بيان سرِّ سرِّ القدر : «أنّ هذه الأعيان ليست أموراً خارجة عن الحقّ، بل هي نسب وشؤون ذاتيّة، فلا يمكن أن تتغيّر عن حقائقها، فإنها حقائق ذاتيّات، وذاتيّات الحق سبحانه لا تقبل الجعل، والتغيير والتبديل، والمزيد والنقصان .

فبهذا علم أن الحق سبحانه لا يعيّن من نفسه شيئاً لشيء أصلاً، صفة كان أو فعلاً، أو حالاً أو غير ذلك؛ لأن أمره واحد، كما أنه واحد، وأمره الواحــد عبارة عن تأثيره الذاتي الوحداني إفاضة الوجود الواحد، المنبسط على الممكنــات القابلة لَه، الظاهرة به، والمظهرة إيّاه، متعدّداً متنوّعاً، مختلف الأحوال والصفات، بحسب ما اقتضَتْه حقائقها الغير المجعولة، المتعيّنة في علم الأزل»[1] .

أقول : قوله : «المنبسط على الممكنات»؛ غلط على مذهبه، بل ينبغــي أن يقول : المنبسط على القديمات الأزليّات، سبحانها وتعالَتْ عن مقالة المسلمين .

والحاصل وأنّهم ﴿لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوراً﴾[2]، لا حول ولا قــوة إلّا باللّه العلي العظيم، ولقد أطلت في بيان مرادهم، فعسى أن يرتدع مريدُهم .

[شرح حقيقة الوجود على رأي المصنف ﷺ]

وقوله : «أما حقيقة الوجود»؛ يعني به الوجود الّذي لم يَشُبْه شــيء غــير الوجود، من عموم يشتمل على الأشياء، والمصنف يقول : صرف الوجود بسيط

---

(١) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص١٥١، كلمة فيها إشارة إلى معنى القضاء والقدر وسر القدر وسر سره .

(٢) سورة المجادلة، الآية : ٢ .

الحقيقة، وبسيطة الحقيقة كل الأشياء، فأيّ عموم انتفى عمّن هو كل شـــيء، أو خصوص يفيد التحديد بكل أنواعه، أو حدٌّ يتركب من جنس وفصل، فأي حدٌّ انتفى عمّن هو شيء لا يسلب عنه شيء، كما ذكره في برهانه على أن بســيط الحقيقة كل الأشياء .

فإن قوله : «شيء»؛ جنس تحته شيء، يسلب عنه شيء، وشيء لا يسلب عنه شيء، وهذا حدّ تام قد اشتمل في جنس، وهو شيء وفصل، وهو لا يُسْلَب عنه شيء أو نهاية، بأن ينتهي إليه شيء، وأيُّ نهاية انتفت عمن انتهَتْ إليه جميع الأشياء أو ماهيّة؛ يعني مغايرة للوجود، وإلّا فلا ماهيّة لشيء من الخلق إلّــا آيــة لماهيته سبحانه، لكن قلنا : أن المخلوق لَه وجود وماهيّة، لأنه لا بد لَه من اعتبار من صانعه، وهو جهة وجوده؛ أي : مادته المحدثة لا من شيء، ومن اعتبار مـــن نفسه، وهو جهة ماهيّته وإنّيته، أي : صورته المحدثة من نفْسِ مادّته من حيث هي.

وأما الخالق فهو هو، فوجوده هو ماهيّته بلا مغايرة، لا في الــذهن ولا في الخارج، ولا في نفس الأمر، لَا فرْضاً ولَا اعتباراً أو نقصاً، بأن يحتمل زيادة فيما هو كمال أو عدم، بأن يفقد ما يصح عليه، ولكن لو بنينا على مذهب المصنف وأتباعه، قلنا : إفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات، هل هو كمـــال في حقّه تعالى أم نقص، فإن كان كمالاً كان فاقداً لكمال قبل الإفاضة، وإن كـــان مفيضاً في الأزل كانَتِ الموجودات غيبها، وشهادهّا جواهرها، وأعراضها أزليّة .

وإن كان نقصاً في حقه، فإن كانت الإفاضة في الأزل شائبه نقص لذاته، فلم يكن صرف الوجود، وإن كانت بعد الأزل ساوى الوجودات الممكنة، لأنها عند المصنف وأتباعه لم يلحقها النقص لذاها، وإنما لحقها مـــن عـــوارض مراتـــب تنـــزّلاها، فيكون الواجب كذلك، فلم يكن لتقسيمه مُحَصَّل ولا فائدة .

ثم فرّع على تقسيمه، فقال على نحو الاستدلال، فنقول : لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً، لكن اللازم باطل بديهـــة، فكذا الملزوم .

[بطلان اللزم والملزوم على قول المصنف ﷺ]

وأقول : بطلان اللازم والملزوم على مراده بديهة لا شك فيه، إلّا أنّه يـــرد عليه إشكال؛ وهو أنّ شرط صحة الشّكْل أن يوصل بمعلومات إلى مجهول، وهذا أوصل إلى ما هو أظهر من معلوماته، لأن الوجودات عنده قبل لحوق العـــوارض من صرف الوجود، فهي باقية على الصرافة لذاها، وإن التغيير لاحق للمراتـــب، فيصير كلامه مثل قولك : لو لم يكن زيد موجوداً، لم يكن زيد موجوداً، مع أنّ العوارض إن كانت أشياء فهي من الوجودات، وإلّا فلَمْ يلحق الوُجودات شيء، وكذلك مراتب التنـــزل والوجودات صرف الوجود، أو صرف الوجـــود هـــو الوُجودَات .

[قول المصنف ﷺ : في بيان اللزم والملزوم ...إلخ]

قال : «أما بيان اللزوم فلأن غير حقيقة الوجود، إمّا ماهيّة من الماهيات، أو وجود خاص مشوب بعدم أو قصور، وكل ماهيّة غير الوجود، فهي بـــالوجود موجودة لا بنفسها، كيف ولو أُخِذت نفسها مجرّدةً عن الوجود لم تكن نفسُـــها نفسَهَا، فضلاً عن أن تكونَ موجودة، لأن ثبوت شيء لشيء فرع على ثبـــوتِ ذلك الشيء ووجوده، وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود، وخصوصيّة أخرى، وكل خصوصيةٍ غير الوجود، فهو عدم أو عدميّ، وكلّ مركّب متأخّر عن بسيطه مفتقر إليه، والعدم لا دخل لَه في موجوديّة الشيء وتحصّله، وإن دخل في حدّه ومفهومه، وثبوت كلّ مفهوم لشيء وحمله عليه، سواء كان ماهيّة، أو صفة أخرى ثبوتيّة أو سلبيّة، فهو فرع علـــى وجود ذلك الشيء، والكلام عائد إليه فيه، أو ينتهي إلى وجود بحْت لا يشـــوبه شيء»[١] .

(١) كتاب العرشية، ص١١ .

[استغراب الشارح تتمثّل في معنى الوجود عند المصنف تتمثّل]

أقول : قوله : «أمّا بيان اللزوم فلأن غير حقيقة الوجود، ... إلخ»؛ فيه أولاً أنّ هذه الدعاوى من قوله : «وجود»، فكثيراً ما **أقول** : ما معنى وجود، فشيء لَا يقول : به أحدٌ إلّا أحد رجلين؛ إمّا ناطق بما لا يعقله ولا يتوهّمه، إذ لا معنى لوجود إلّا حصول وثبوت، ولكنه سمع هذا الكلام يدور على الألسن، فعنى بقوله: وجود ما فهم من كلامهم، فهو يعني المفهوم الذي حصّله من ألفاظهم، فيتوهّمه شيئاً، وليس في الحقيقة شَيئاً إلّا المعنى الصفتي الّذي يوصف به الثابت، ولا تستغرب كلامي من ملاحظة أنه كيف يكون كل الخلق يقولون ما لا يفهمون، فإني أقول لك : ليس كلّ الخلق كذلك، بل كثير منهم أنكره، وكثير قالوا : هو معنى اعتباري، وكثير قال : هو المادّة، ومن قال : هو المادة لا يريد أن لفظ الوجود موضوع عليها، بل لأن الحكماء المتقدّمين، الآخذين عن الأنبياء عليهم السلام، عبّروا عنها باعتبار معنى «هست» في الفَارسيّة، فقالوا : في التعبير تبعاً لتعبيرهم، وهذه آثار أهل الهدى محمد وآله صلى الله عليه وآله، وأخبارهم في جميع خطاباتهم ومحاوراتهم، ما نطق أحد منهم بهذا اللفظ، مريداً ما أراد هؤلاء قطّ، مع أن ظاهر كلام أمير المؤمنين عليه السلام، أنه أراد بالوجود هو الكون في الأعيان، وهو المعنى المعروف بين الناس، وذلك في قوله عليه السلام لمن سأله يوم الجمل، فقال : أتقول إن الله واحد؟ .

قال : (**يا أعرابي إنّ القول في أنّ اللّه واحد على أربعة أقسام**، -إلى أن قال عليه السلام- : **وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه؛ فقول القائل : هو واحد ليس لَه في الأشياء شبيه كذلك ربّنا** .

وقول القائل : أنه عزّ وجلّ ربّنا أحديّ المعنى؛ يعني به أنه لا ينقسم في وجود، ولا عقل، ولا وهم، كذلك ربّنا عزّ وجلّ)[1] .

---

(١) الخصال، ص٢، ح١، باب : الواحد . نور البراهين، ج١، ص٢٢٥، ح٣، باب: ٣ .

←....

[شرح معنى الوجود في كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام]

والمراد بقوله عليه السلام : (**في وجود**)؛ يعني في الخارج، (**ولا عقل**)؛ يعني في التصوّر والتعقّل، (**ولا وهم**)؛ يعني في الفرضِ والاعتبار، وهو ظاهر في المدّعى من أنّه عليه السلام أرادَ بالوجود الخَارج؛ يعني الكون في الأعْيان، لأنه هو المَعْرُوف في الوضع العربي، لكنَّ النّاسَ طريقتهم جارية في متابعة بعضهم بعضاً، من غير تأمّل ولا تدبّر فيما سمعوا، وما هذا بعجب بعد قول اللّه : ﴿**وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾[1]، ولكن أكثرهم لا يعقلون، ولكن أكثرهم يجهلون ولا يفقهون، ﴿**إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ**﴾[2]، حتّى أنهم بالغوا في تخصيص هذا المعنى، حتّى أن المصنف في كثير من كتبه، منها المشاعر؛ أنكر أن تكون لله سبحانه ماهيّة، وإنّما هو وجود بلا ماهية، ولو فهم ما تكلّم به لظهر لَه أنّه تعالى ماهية ولا وجود لَه بالمعنى الذي عنى هو وأتباعه .

وإنّما وجوده الّذي يعرفه العباد ما بيّنه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله : (**وجودُه إثباته، ودليله آياتُه**)[3] .

وإذَا سلّمنا التسمية، فكيف نسلّم أن ما يعني به في حق الحق تعالى، هو ما يعني به في حق الخلق، حتى يقال : فيهما عَلَى حقيقة واحدة، لا فرق بينهما في نفس الأمر وفي الخارج، إلّا أن الخالص منه حق، والمشوب منه خلق، مع أن الشوب لم يلحق المشوب لذاته، ولا يستحق العالم المشهور، أن يعرض كلامه هذا على العلماء والعارفين، بل والجاهلين .

←...

بحار الأنوار، ج٣، ص٢٠٦، ح١، باب : ٦. تفسير نور الثقلين، ج٤، ص٤٧٥ .

(١) سورة الأعراف، الآية : ١٨٧ .

(٢) سورة الفرقان، الآية : ٤٤ .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

وأما رجل يتكلم معهم، فيتكلم بألفاظهم ومعانيهم، كما كنت أتكلم بـــه، وأنا أعني المادة، أو المعنى العام، أو المصدري، أو النسبي .

[إنكار المصنف تنّ بأن تكون لله ماهية، وإنما هو وجود بلا ماهية]

وقوله : «فلأن غير الوجود إما ماهية من الماهيات»؛ فنقول عليه : قد ذكرنا في سائر كتبنا ورسائلنا؛ أن الوجود لَه معنيان؛ وكذلك الماهية، فمرة يطلقان في الخلق الأول، الذي هو المادة والصورة النوعيتان، أو الجنسيتان، فنعني بـــالوجود المادة، ونعني بالماهية هو الصورة .

ومرة يطلقان في الخلق الثاني؛ أي : الشخصي، فنعني بوجود زيد كونه أثـــر فعل الله، ونور الله، وصنع الله، وهو بهذا اللحاظ يعرف به الله، لأن الأثر يـــدل على المؤثر، والنور يدل على المنير، والصنع يدل على الصانع، ومنه قـــول أمـــير المؤمنين عليه السلام : (**اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله**)[1]، قال الصادق عليه السلام يعني : (**بنوره الذي خلق منه**) .

ونعني بماهية زيد أنه هو، وبهذا اللحاظ لا يعرف به الله، لأن الله تعـــالى لا يعرف بهويّة زيد .

[مراد الشارح تنّ من الوجود والماهية بالمعنى الأول والثاني]

فإذا قلنا : الوجود أو الماهية بالمعنى الأول، نريد به ما نطلقه في الخلق الأول .

وإذا قلنا : الوجود والماهيّة بالمعنى الثاني؛ نريد به ما نطلقه في الخلق الثاني،

---

(١) أصول الكافـــي، ج١، ص٢١٨، ح٤، باب ، باب : أن المتوسمين الذين ذكرهم الله تعالى في كتابه هم الأئمة عليهم السلام . تفسير العيـــاشي، ج٢، ص٢٦٧، ح٢٨، في تفسير معنى الآية : ٧٥ من سورة الحجر . الاختصاص، ص٣٠٦ . تفســـير البرهـــان، ج٤، ص٤٠٨، ح١٠، في تفسير معنى الآية : ٧٥ من سورة الحجر . مستدرك الوســـائل، ج٨، ص٣٤٠، ح١، باب : ١٩ في استحباب توقي فراسة المؤمن .

فلا تغفل عن هذا في كل موضع .

فقول المصنف : «إمّا ماهيّة من الماهيات»، ما يُريد بالماهيّة؟، فإنْ أرادَ بها شيْئاً، فما معنى شيء ليْس بموجود، وإن لم يكن شيئاً، فالعبارة عنها غلط .

[مراد القوم من الوجود والماهية]

ولكنّ القوم اختلط عليهم الأمر، وعمّيت عليهم المناهج؛ لأنهم يريدون أنّ الماهيات أشياء لازمة للذات في الأزل، فهي ثابتة، فإذا أشرق نور الوجود عليها ظهرت، ويتخيّلونه شيئاً، كالنور إذا أشرق على الأواني الثابتة في المكان المظلم ظهرت، ولهذا يقول : فهي بالوجود موجودة لا بنفسها، فنقول : إذا كانت في علمه الذي هو ذاته، كيف لا تظهر أليس الوجود الحق نوراً، بل لا تظهر حتّى يشرق عليها نوراً، ثم إذا أشرق عليها النور وظهرت، هل نزلت عن رتبتها، فتكون قبل إيجادها أشرف منها بعد إيجادها، أم بقيت بعد الإيجاد في محلّها من الذّات، فتكون ذاته محلاً للأغيار، أم هي ذاته، أم من ذاته، فهي وجود، أم النازل بالإيجاد مثالها، والحقيقة لم تنزل، ما ندري ما يفعل هو وأتباعه، مع أنهم يجعلونها عين الوجود، وغير الوجود في مثل كلامه هذا، وذلك أنهم يرون أنّ الوجودات بذاتها واجبة، والماهية بذاتها واجبة .

ومعنى كونهما ممكنين؛ أن يجعل سبحانه الماهية الغير المجعولة متّصفة بالوجود الغير المجعول، فإذا قرن بين الأزليّين حصل ممكن، تأمّل بعين البصيرة والإنصاف، هل هذا قول موحّد، بَل هذا قول مسلم .

[مراد الملا محسن ﵀ من الوجود والماهية]

وأريد أذكر لك كلامهم في هذا، فإنه صريح فيما قلت، وإن كان طويلاً، قال الملا محسن[1] في الكلمات المكنونة، بعد أن ذكر أن الماهيّة ليست بجعل

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

جاعل، وكذلك الوجود، -إلى أن قال- : «بل تأثيره في الماهيّة باعتبار الوجود؛ بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود، لا بمعنى أنه يجعل إتصافها موجوداً متحقّقاً في الخارج، فإنّ الصّباغ مثلاً إذا صبغ ثوباً، فإنه لا يجعل الثوب ثوباً، ولا الصبغ صبغاً، بل يجعل الثوب متّصفاً بالصّبغ في الخارج، لا أن يجعل إتصافه به موجوداً في الخارج، فليست الماهيات في أنفسها مجعولة، ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة، بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة، والوجودات من حيث تعيّناتها وخصوصياتها مجعولة، وذلك لأن الإمكان إنما يتعلّق بالوجود من حيث التعيّن والتخصّص، لا من حيث الحقيقة والذات، فإنه واجب من هذه الحيثيّة .

فالوجود وجود أزلاً وأبداً، والماهيّة ماهيّة أزلاً وأبداً، غير موجودة ولا معدومة أزلاً وأبداً، وليست هي في منزلة بين الوجود والعدم، بل إنما وجودها بالعرض، وتبعيّة الوجود لا بالذات، ولهذا لا يسمى وجوداً، بل ثبوتاً .

ومن هنا يعلم أن الماهيات عين الوجود والحقيقة، وإن كانت غيره بالاعتبار»[١]، انتهى ما أردت نقله من كلامه .

فبالله عليك أنا أقدر آتي بكلامٍ ردّ وتقبيح أعْظم من تقبيحهم في كلامهم، وباللّه عليك هل زدْتُ في وصفهم بالعدول عن الحق، على ما سمعتَ من كلامهم، مع أن الملا محسن في كتابه قرّة العيون قال : «اعلموا إخواني هداكم الله، كما هداني ما اهتديت إلّا بنور الثقلين، وما اقتديتُ إلّا بالأئمة المصطفَيْن، وبرئتُ إلى الله مما سوى هدى الله، فإن الهدى هدى الله، نه متكلم، ونه متفلسف، نه متصوّفم، ونه متكلّف بلكه مقلّد قرآن وحديث بيغمبرم، وتابع أهل بيت»[٢] .

---

(١) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص٤١، كلمة بها يجمع بين نسبة المجعولية إلى الماهية ونسبتها إلى الوجود ونفيها عنهما .

(٢) قرة العيون في المعارف والحكم، ص٣٣٢ .

ثم ذكر فيه من هذا النوع القبيح، ما هو سخن العيون، فباللّه عليك هل يدل شيء من القرآن، أو من أحاديث النبي صلى الله عليه وآله على شيء مما ذكر، بل الكتاب والسنة يبرآن إلى الله من كلامه الفاسد، واعتقاده الكاسد.

والحاصل؛ أنا إذا نقلت كلاماً لهم، ما يظهر لكل ناظر بطلانه، إلّا بأن أُبيِّنه كلمة كلمة، ولا يسع المقام، ولكني إذا أوردته فمن سبقت لَه العناية من الله تعالى بالهداية، يظهر لَه ما خفي على مُريديهم.

ثم إذا كان عندهم الماهية عين الوجود، وإنّما التغاير بالمفهوم كما سمعتَ من قول الملا محسن: «إن الماهيات عين الوجود والحقيقة، وإن كانت غيره بالاعتبار»، فالمصنف بنى تقسيمه على الاعتبار، أم على الحقيقة، فإن كان على الحقيقة بطل أصل تقسيمه الذي جعله برهانه ودليله، وإن كان على الاعتبار سقط دليله من عين الاعتبار، لأنه يريد غير الوجود الصرف.

والماهية كما سمعتَ عين الوجود، وهو حق، إلّا أن يريد بالوجود أحد الأعراض؛ كالمصدري، أو العام، أو النسبي، أو الرابطي، فإن الماهيات غيرهَا في الأنظار القشرية، وأمّا في النظر الذي هو من نور اللّه، فكل شيء ماهيّة بنسبة رتبته من التحقق والثبوت، وكذلك الوجود الخاصّ المشوب بعدم أو قصور، فإن الوجودات عندهم من حيث الحقيقة والذات واجبة، فلا يصح في الحقيقة أنْ تكون الماهيات والوجودات المشوبة غير الوجود، كيف لا وهي عنده أزليّة أبديّة غير مجعولة، بل هي في ذاتها أشياء متحققة، فما معنى الوجود غير هذا.

[بطلان قول المصنف ﭬ في تقسيم الوجود والماهية]

وقوله: «وكل ماهيّة غير الوجود، فهي بالوجود موجودة»؛ فيه أن الماهية إذا كانت عين الوجود كما سمعتَ من كلام داماده، وأنّها أشياء ثابتة غير مجعولة بالذات، فما معنى كونها موجودة بالوجود، وإنما تكون موجودة بالوجود إذا لم تكن شيئاً، ثم كانت بالوجود شيئاً.

وأيضاً قد قدّمنا كلاماً كثيراً، في شأن هذا الوجود المدّعَى.

ونقول أيضاً : إذا رجعت إلى فطرتك وفهمك، وقطعت نظرك عن كل ما قالوا، وجدت بالبديهة أن معنى كون الشيء موجوداً، أنه «هسْــت»، ومعــنى أوجده الله تعالى؛ يعني خلقه وأحدثه، و لم يكن قبل ذلك شيئاً، كما قال تعالى : ﴿أَوَ لَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾[1]؛ يعني اخترعه .

[اجماع العلماء والحكماء على أن الإنسان حيوان ناطق حد حقيقي تام]

والمراد به مثلاً زيد، فإنه لم يكن شيئاً ثم أحدثه سبحانه، والمحدث هو الحيوان الناطق، وأين حقيقته التي يسمونها بالوجود، هل تجد شيئاً غير الحيوان النـــاطق، ولهذا أجمع العقلاء من العلماء والحكماء، أن قولك : الإنسان حيوان ناطق، حد حقيقي تام، جامع لجميع ذاتيات الإنسان، فلو كان الوجود حقيقة الإنسان، وهو غير الحيوان الناطق، لما كان حدّاً تامّاً، لكن لما كان المخلوق قبل الخلق معدوماً، كان بعد الخلق غير معدوم بل هو موجود، فيقال : أوجده اللّه ﷻ بعد العدم .

ويرجع معنى الوجود إلى واحد من المعنى المصدري، أو العام، أو النسبي، أو الرابطي، وكلها من العام بمعنى «هست» كما في الفارسية .

والمصنف الذي يبالغ في الوجود، وأنه شيء غير هذه، لأنه أصل الموجــود، وهذه صفات الموجود، ويتكلف التكلفات التامّة، ما يخرج في جميع عباراته عـــن واحدٍ من هذه، وإن لم يرده حيث لا يقدر على غيرها، إذ ليس غيرها، وأنت إذا تتبّعت كلماته، وجدها كلها تدور على أحد تلك الأربعة، فتعرف ذلك بمـــا إذا قابل ما ذكره بضده، ومعلوم أن كل شيء إذا لم يوجد لم يكن موجوداً، وإنمـــا يكون موجوداً بالوجود، أي : إذا كان موجوداً لا أنّ الوجود شيء تخلـــق بـــه الأشياء، قائم بها، أو قائمة به، إلّا موادها وصورها، وهما صدرَا عن إحداث اللّه

---

(١) سورة مريم، الآية : ٦٧ .

تعالى لهما بفعله وإيجاده، وبه كان الموجود كون صدور، ونحن نعبّر عن المـادة بالوجود الموصوفي، وعن الصورة بالوجود الصفتي .

[معنى كون الشيء موجوداً]

وقوله : «فهي بالوجود موجودة لا بنفسها»؛ يريـد به أنها كانت ثابتة في العلم الأزلي، فأشرق عليها نور الوجود؛ كالأواني في المكان المظلم، إذا أشـرق عليها نور ظهرت، وكانت قبل الإشراق ثابتة غير ظاهرة، وأنت إذا نظـرت في ذلك النور المظهر للأواني وجدته لا تأثير لَه في إيجاد الأواني، إذ هي موجودة قبل إشراقه، وهذا مرادهم، وقد سمعتَ ما مثّل به الملّا محسن[1] من الثوب والصـبغ، وعلى ما قالوا، لا تكون الماهيات بالوجود موجودة، نعم هي به ظاهرة، وعلـى هذا لم يكن الوجود حقيقة، وإنّما هو عرض من سائر الأعراض .

والحقيقة إنما هي الماهية، فأنظر إلى هذا التناقض والاضطراب في كلامهـم واعتقادهم، ونحن نقول : كما قالت أئمتنا عليهم السلام : أن الماهيات قبل الإيجـاد لم تكن شيئاً؛ لا موجودة، ولا مذكورة، ولا معلومة، بل كان الله وحده سـبحانه ولا شيء معه، ولا يعلم أنّ معه شيئاً، كما قال الصَّادق عليه السلام : (**لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصـر ذاتـه ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة علـى المقدور**)[2] .

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) أصول الكافي، ج١، ص١٠٧، ح١، باب : صفات الذات . التوحيد، ص١٣٩، ح١، باب : ١١ صفات الذات وصفات الفعل . الفصول المهمة في أصـول الأئمـة، ج١، ص١٤٢، ح٣، باب : ١٢ . تفسير نور الـثقلين، ج١، ص٣٨، ح٣٣، وفي بحـار الأنوار، ج٥٤، ص١٦١، ح٩٦، باب : ١ حدوث العالم وبدء خلقه، هذه العبـارة «**وكان المعلوم**» غير موجودة .

ثم أنه ﷻ أمكن الممكنات على وجه كلّي، لا يتناهى في الكلي والجزئي، مثل الجزئي على وجهٍ كلي، إمكان زيد، فإنه يمكن أن يكون عمرواً وأرضاً، وسماء وبراً، وبحراً وحيواناً، ونباتاً وجماداً، وجنة وناراً، ونبيّاً وكافراً، وملكاً وشيطاناً، وماء وهواء، ومعنى وعيناً، وجوهراً وعرضاً، وغير ذلك إلى ما لا نهاية لَه .

فإذا أوجده زيداً، وهو فرد من تلك الأفراد الغير المتناهية، بقي ما سواه على حكم الإمكان في مشيئته تعالى، فإذا شاءَ غيّر زيداً إلى ما شاء مما لا يتناهى، وإن شاء أخرج من إمكانات زيدٍ ما شاء، مع بقاء زيد، وهو سبحانه على كل شيء قدير، فكانت تلك الممكنات خزانته الّتي لا تفنى، ينفق منها كيف يشاء .

ومنها إيجاد كل شيء، ومنها إمداد كل شيء، وهي علمه الإمكاني، الذي لا يحيطون بشيءٍ منه إلّا بما شاء[1]؛ أي : بما كوّنه منها .

[ما هي خزانة الممكنات الكلية، وخزانة المكونات؟]

فالأولى : خزانة الممكنات الكليّة الّتي لا تتناهى أبداً، وهي طبق مشيئته الإمكانية، لا يكون شيء منها زائداً على الإمكانات، فتتعلق بواجب، أو بممتنع، أو بغير شيء، ولا يكون شيء من الإمكانات زائداً عليها، بحيث لا يمكن أن تتعلّق به مشيّئة، بل هي طبقها، فالمشيئة آدم الأكبر الأول، والإمكانات حَـوّاء، ووقتهما السرمد، وكل واحد من الثلاثة طبق الآخر، ومساوق لَه .

والثانية : خزانة المكونات، وهي طبق المشيئة الكونية، والمشيئة الكونية هي المشيئة الإمكانية، وإنما اختلف الاسم باعتبار المتعلّق، ووقتها السرمد؛ لأنها هي الأول، ووقت متعلقها المقيّد الدهر للعقول أولَه، وللنفوس أوسطه، وللمواد

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ . [سورة البقرة، الآية : ٢٥٥] .

آخره، وللأجسام الزمان أعلاه لمحدّد الجهات، وأوسطه للسماوات، وأسفله للجمادات والنباتات .

وأول متعلّقها الحقيقة المحمدية ﷺ، ووقتها وجهه الأعلى من السرمد، ووجهه الأسفل من الدهر، فهو برزخ بين عالم الأمر وعالم الخلق، وكذلك عالم المثال برْزخ بين المجردات والجسمانيات، ووقته كذلك وجهته الأعلى من الدهر، ووجهته الأسفل من الزمان .

وإنما أشير إلى هذه النبذة وأمثالها، وإن لم يكن في الظاهر لها تعلّق بكلام المصنف، لأني ما أريد خصوص شرح كلامه، وإنما أريد إثبات الإشارة والهداية إلى حكمة أئمة الهدى عليهم السلام واعتقادهم، فإذا مرّ شيء لَه تعلّق ما في الباطن بشيء من حكمتهم عليهم السلام، ذكرت نبذة منه، فافهم .

فقولنا : تبعاً لقول موالينا وأئمتنا : أن الماهيات لم تكن قبل الإيجاد شيئاً، لا موجوداً ولا ممكناً، ولا مكوّناً، ولا كائناً، ولا مذكوراً ولا معلوماً، فلمّا أمكن الإمكانات كانت موجودة بالوجود الإمكاني، معلومة مذكورة بالعلم الإمكاني، الذي لا يحيطون بشيء منه، فإذا شاء تكوينها كوّنها، فكانت معلومة لَه تعالى أيضاً بالعلم الكوني، وكانت معلومة لأوليائه الذين أشهدهم خلْقها حين كوّنَها بمشهد منهم عليهم السلام، فإن أردنا منها المعنى الأول من الاطلاق في الخلق الأول كما ذكرنا، كانت مكوّنة بعد تكوين الوجود بِسبعينَ سنة، لأنّها حينئذٍ هي الصورة، والوجود هي المادّة النوعيتان، والفعل المتعلّق بها في إحداثها، صفة للفعل المتعلق بالوجود في إِحْدَاثه .

وإن أردْنا منها المعنى الثاني، كانت هي الشيء، وهي الوجود، وهي المخلوقة في رتبتها أولاً وبالذّات، والوجود في هذا؛ أعني المعنى الثاني من الاطلاق في الخلق الثاني، هي بلحاظ أنه نور الله، وأثر فعل اللّه، وصنع الله كما تقدم .

فقول المصنّف : «ولو أخذت نفسها مجردة عن الوجود، لم تكن نفسُها نفسَها، ... إلخ»؛ فيه أمّا على قولنا : فقد سمعتَ حكمها، خصوصاً على المعنى

الثاني، فإنها هي الشيء، والوجود إن كان غير الإيجاد؛ أي : الإحداث فهو عرض كما سمعتَ، أنه حينئذٍ من أحد الأربعة، لا مناص عنه، وإن كان هو الإيجاد فهو الفعل، وهو كحركة يد الكاتب، تحدث بها الكتابة، ولا تكون منها، وإنّما هي من المداد .

وأمّا على قوله؛ فإذا كانت هي الأعيان الثابتة، الغير المجعولة قبل الوجود، وهي عين الوجود والحقيقة، وهي الصور العلميّة، وهي غير مجعولة قبل وصفها بالوجود وبعده، فإنها إذا أُخِذَتْ مجرّدة عن الوجود فهي هي، لأنها عنده كائنة في الأزل، بغير تكوين ولا جَعْل، فلو لم تكن متحقّقة قبل وصفها بالوجود الذي يريده، لم يصح أن يقال : أنّها في علمه الذي هو ذاته ثابتة، وأنّها عين الوجود، وأنها صور علمية، وأنها كائنة بغير جعل؛ لأنّ ثبوتَ شيءٍ لشَيْءٍ فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده .

[مقصود المصنف ﷺ من الوجودات المشوبة]

وقوله : «وذلك الوجود»؛ يعني الوجودات المشوبة، إن كان غير حقيقة الوجود، يعني صرف الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود، يعني أن تلك الحصّة من الوجود من حيث هو، أي : مُبرَّأة عن النقائص والأعدام لذاتها، فإنها من حيث الذات والحقيقة واجب، كما تقدم في كلام الملا محسن[1] .

ومن خصوصية أخرى، أي : مركب منهما، وكلّ خصوصية غير الوجود، فهو عدم أو عدمي، وهذا منتقض بكون الخصوصيّة من الواجب، وذلك لأنّ ذلك إما من الوجودات، أو من الماهيات، والوجودات قد برّأ ذاتها عن النقائص والأعدام، والماهيات ليست مختصة بماهيات الإنسان أو الحيوانات، بل المراد بها ماهيات الأشياء، جواهرها وأعراضها، إذ هي صور المعلومات كلها، وقد تقدم في كلامهم أنها عين الوجود والحقيقة، فيكون الجزءان من المركب من الوجود

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

والحقيقة، فأين العدم؛ لأن الوجود ليس بمجعول، والماهية ليست بمجعولة، و لم يكن في المركب شيء مجعول، إلّا جعل الموضوع متّصفاً بالمحمول، والموضوع عند المصنف في الخارج الوجود، وفي الذهن الماهيّة .

وصريح كلام داماده في الكلمات المكنونة؛ أن الموضوع هو الماهية، لأنّ جعلها متصفة بالوجود عبارة عن حمل الوجود عليها، وعنده أنها ليست في نفسها مجعولة، وكذا الوجود، وإنما يتعلق بها الإمكان من جهة الاتصاف، ويتعلّق بالوجود من جهة التعيّن والتخصيص .

فالجعل إنما لحق التركيب، والتركيب ماهية أيضاً، فلا جعل في الحقيقة، ولهذا قال شاعرهم :

اللّهُ ربّي خالقٌ وبريق خَلقي خُلَّبُ

يعني ليس لَه حقيقة، وإنما هو موهوم، وإن قال : بعدميّة التركيب، فقد قال: والعدم لا دخل لَه في موجودية الشيء، والوجود والماهية في أنفسهما عين الوجود والحقيقة، كما قالوا، فمن أين يجيء العدم لما يجعله غير الوجود، وهو يرده في الحقيقة إلى الوجود، ولكن يقول الشاعر :

كم ذا تموه بالشعبين والعلم والأمر أوضح من نار على علم

أراك تسأل عن نجد وأنت بها وعن تهامة هذا فعل متهم

فأقول : للمصنف كما أقول لداماده : قل أنا الله ولا تخف، فإنك بالتصريح تستريح وتريح .

[كيف يكون الواجب مركباً ومشوباً، وعدماً وعدمياً؟]

[وقوله] : «فهو عدم أو عدمي؛ أي : ظلّ موهوم، أو اعتباري فرضي، أو مجتثّ الأصل»؛ فيه ما ذكره من أن مراده بغير حقيقة الوجود، هي الوجودات المشوبة، والماهيات الثابتة، وهم قد نصّوا على أن الوجودات المشوبة، إنّما يتعلّق بها الإمكان من حيث التعيّن والتخصّص، لا من حيث الحقيقة والذات، فإنه واجب من هذه الحيثيّة؛ بمعنى أنّ وجود زيدٍ قبلَ تعيّنه وتخصّصه بزيد هو واجب،

وإنّما تَعلّق بهِ الإمْكان لتعيّنه وتخصُّصه بزيدٍ .

وأمّا من حيث ذاته، فإنه واجب، فإنْ كان يريد أنه عدم، يعني لم يتعين بزيد، أو أن أصل ما تعين بزيد عدم، فهو مجتث الأصل، فهو باطل؛ لأن عدم الاختصاص لا يجعله عدماً أو عدمياً، لأنه لذاته واجب، وإن كان من حيث التركيب ممكناً، وهم يقولون : الوجود وجود أزلاً وأبداً، فإنه إذا كان مشوباً مركباً ليس وجوداً أزلاً وأبداً، ثم كيف يكون الواجب مركباً ومشوباً، ويكون عدماً وعدمياً، وكيف يقبل الوجوب حالات متغيرة متبدلة، وكذا الكلام في الماهيات بالطريق الأولى .

فالأولى للمصنف أن يأتي بعبارة غير هذه، فيقول : إن كان الوجود قديماً واجب الوجود؛ فهو الحق تعالى، وإن كان غيره فهو حادث ممكن الوجود، ويستريح من هذا الخبط القبيح، من العاقل في الدنيا والآخرة .

[هل جميع المركبات متأخرة عن بسائطها أم لا؟]

وقوله : «وكل مركب متأخر عن بسيطه»؛ هذا على الظاهر صحيح عند العوام، لأنه يريد به التأخر الزماني، ولكن الواقع أن بعض المركبات متأخرة عن بسائطها، إذا كانت بسائطها مركبة، كالجدار المركب من طين، مركب من الماء والتراب، ومن حجر مركب من إزدواج العناصر .

وبعض المركبات ليست متأخرة عن بسائطها البسيطة، وإنما هي مساوقة لها في الظهور .

وأما التقدم الذاتي، إذا لوحظ هنا، فهو من نوع البسائط المركبة؛ كالمركب من الكسر والإنكسار، فإن بسائطه مساوقة لَه في الوجود .

وإذا اعتبرت تقدمها على مركبها ذاتاً، كتحققها في العلم والتصور، فإنها حينئذٍ مركبة، لأن الكسر إنما يتصور قبل المركب منه، إذا كان مركباً من مادة، هي هيئته المنتزعة من كسر خارجي في مركب، ومن هيئة ذهن المتصور، من بياض وكبر، واستقامة وصفاء وأضدادها؛ كالصورة في المرآة، فإنها مركبة من

صورة المقابل المنفصلة هي مادها، ومن هيئة المرآة؛ أعني هيئة زجاجيتها من بياض وكبر، واستقامة وصفاء وأضدادها، وذلك كما لو تخيلت العرض، فإن تخيّلته من حيث هو عارض، كانت صورته وصورة معروضه مادة لصورة علمك بـــذلك، وصورها هيئة خيالك من حيث صفائه واستقامته، وسعته وأضدادها .

وإن تخيّلته وحده كانت صورته وحدها، مادة لصورة علمك به، وصورها هيئة خيالك كذلك، فلأجل ذلك قلنا : أن بعض المركبات تتأخر عن بســاطتها ظاهراً إن كانت بسائطها مركبة، وذاتاً إن كانت بسائطها مركبـــة في العلـــم، وبعضها لا تتأخر عن بسائطها، إذا كانت بسائطها بسيطة، بعدم كونها معلومة، قبل مركباها؛ مثل أول صادر عن فعل اللّه سبحانه، فإنه لا بدّ أن تكـــون فيـــه الجهتان؛ جهة من ربه، وجهة من نفسه، إذ كل مفعول مركب مـــن جهـــتين فصاعداً، وأول صادر مركب من الجهتين، ولا يتأخر عنهما، بل يكون مســـاوقاً لهما، فافهم واحتفظ بهذه المسألة؛ فإنها من أسرارهم عليهم السلام .

قال الرضا عليه السلام مشيراً إلى ذلك، ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[1] : (**إن الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره، للـــذي أراد من الدلالة على نفسه، وإثبات وجوده، ثم تلى قوله تعالى : ﴿وَمِن كُـــلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾**[2])[3]، مستشهداً بذلك .

[حكم المصنف تَتَنُّ على وجود الواجب وعدمه]

وقوله : «والعدم لا دخل لَه في موجوديّة الشيء وتحصّله»؛ هذا حقّ، ولكنه هو الذي حكم عليها بالوجوب والوجود، وهو الذي حكم عليها بالعدم .

---

(١) سورة ق، الآية : ٣٧ .

(٢) سورة الذاريات، الآية ٤٩ .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب .

[مراد المصنف تَدَّسَ من العدم]

وقوله : «وإن دخل في حدّه ومفهومه»، غير مسلم؛ لأنّه إن كان ما يشير إليه من العدم شيئاً، فله مفهوم، وله تحقّق، إمّا إمكانيّ، وإمّا كوني، وهو مخلوق لأنه إذا تصوّر شيئاً فهو لأنه موجود، فإذا قابله بمرآة ذهنه انطبعت صورته في مرآة ذهنه، فما في الذهن لا يكون إلّا ظلّاً لخارجي، بدليلِ أنّك لا تتصور شيئاً إلّا بأن تلتفتَ بذهنك إلى مكانه ووقته، ولا تقدر أن تذكر شيئاً إلّا إذا نظرتَ بذهنك إلى مكانه ووقته، والوجدان شاهد به شهادة عيان .

وقول الصادق عليه السلام : (**كل ما ميّزتموه بأوهامكم، في أدقّ معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردودٌ عليكم**)[1] .

وقول الرضا عليه السلام كما رواه في أول علل الشرائع، بسنده إلى الحسن بن علي بن فضّال، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال : قلت لَه : لِمَ خلق الله الخلق على أنواع شتى، ولم يخلقه نوعاً واحداً؟ .

فقال : (**لئلّا يقع في الأوهام على أنه عاجز، ولا تقع صورة في وهم ملحدٍ إلّا وقد خلق الله عَجَلَّ عليها خلقاً، لئلّا يقول قائل : هل يقدر الله عَجَلَّ على أنْ يخلق صورة كذا وكذا، لأنه لا يقول : من ذلك شيئاً إلّا وهو موجود في خلقه -تبارك وتعالى-، فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير**)[2] .

وقوله تعالى : ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾[3] .

ومنها الصورة التي في الذهن، فإنها لا تقع في ذهن شخص إلّا بعد أن

---

(١) نور البراهين، ج١، ص٩٢ . بحار الأنوار، ج٦٦، ص٢٩٢ .

(٢) علل الشرائع، ج١، ص٢٥، ح١٣، باب : ٩ . بحار الأنوار، ج٥٩، ص٥٩، ح١، باب : ٤٩ .

(٣) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

يُنزلها سبحانه من خزائنها الثمانية عشر إلى ذهنه، بمشيئة وإرادة، وقدر وقضاء، وإذن وأجل وكتاب، كما دلّت عليه أخبارهم عليهم السلام، وفيها : (**فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة فقد كفر**)[1] .

وفي رواية أخرى فقد أشرك .

وروي نقص بالصاد المهملة والمعجمة[2] .

[اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في مسألة النفي]

وأيضاً حين اختلف زرارة وهشام بن الحكم في النفي، فقال زرارة : ليس بمخلوق، وقال هشام : هو مخلوق، فقال الصادق عليه السلام للسائل قل : (**بقول هشام في هذه المسألة**)[3] .

والحاصل؛ أنّ مَنْ تصوّر من النفي شيئاً، وله اسم يصدق عليه، فهو مخلوق، وإلّا فلا يدخل في مفهوم ولا حدٍّ، إذ لا يدخل في شيءٍ إلّا شيء، وكل شيء ما خلا الله سبحانه، فاللّه خَلَقه .

---

(١) أصول الكافي، ج١، ص١٤٩، ح١، باب : في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة . الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام، ج١، ص٢١٩، ح١، باب : ٣٤ .

(٢) المحاسن، ج١، ص٢٤٤، ح٢٣٦ . بحار الأنوار، ج٥، ص١٢١، ح٦٥ .

(٣) عن علي بن يونس بن بهمن قال : قلت للرضا عليه السلام : جعلت فداك إن أصحابنا قد اختلفوا .

فقال : في أي شئ اختلفوا؟ .

فتداخلني من ذلك شيء فلم يحضرني إلّا ما قلت : جعلت فداك من ذلك ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم، فقال زرارة : النفي ليس بشيء وليس بمخلوق، وقال هشام : إن النفي شيء مخلوق .

فقال لي : (**قل في هذا بقول هشام، ولا تقل بقول زرارة**) . [اختيار معرفة الرجال، ج٢، ص٥٤٤، ح٤٨٢ . نور البراهين، ج١، ص٢٠٩ . بحار الأنوار، ج٤، ص٣٢٢، باب : ٦ نادر] .

[هل يصح حمل الشيء الموجود على الوجود؟]

وقوله : «وثبوت كل مفهومٍ لشيء، وحمله عليه سواء، ... إلخ»، صحيح في أن ذلك الشيء الذي حمل عليه مفهوم موجود، لأنّه لا يصح الحمل إلّا على موجود، لأن ثبوته لَه فرع على وجوده، وكذلك المحمول فإنه لو لم يكن موجوداً لم يصح حمله، إذ لا يصح حمل لا شيء، ومجرّد التصور لو سلّمنا إمكانه بدون وجود المتصوّر، لا يجعل المحمول عليه محمولاً عليه، فإذا تصوّرتك قديماً، وقلت : أنتَ قديمٌ، مَا كنتَ تقول بقولي : قديماً، مثل مذهب المصنّف، إن الإمكان ليس بشيء مخلوق، وإنما هو أمر اعتباري .

فإذا قلت : عصاي ممكنة، لم أحمل عليها شيئاً على قولهم، فإذا لم تكن ممكنة كانت قديمة، وهي عندهم مخلوقة، وما يجيبون به مثل كلامي هذا وساوس وترّهات، لا يحسن أن تُكتب، ولو لا أنّ البيان واجب من اللّهِ سبحانه على مَن علّمه البيان، لكان أكثر ما ذكروا يحرم ذكرها، وتدوينُها في الكتب .

ثم أنّا نقول : إنّ استدلاله هذا إذا بناه على ما نذهب إليه نحن، من أنّ الوجودات التي يصحّ نسبتُها إلى الحوادث، حوادث اخترعها ﷻ لا من شيء، بل اشتقّها من آثار فعله، كاشتقاق الضرْب -بسكون الراء- من ضرَب -بفتح الراء-، الذي ينبئ عن حركة الفاعل .

وإنّ الماهيات خلقها من نفوس تلك الوجودات، من حيث أنفسها، ولم يكن لشيء من الوجودات، ولا لشيءٍ من ماهيّاتها ذكر في علم، بكونٍ ولا عينٍ، إلّا بكونها ممكنة بإمكان الله تعالى، ولم يكن لها ذكر في عين، ولا علم قبل جعلِها ممكنة بحالٍ من الأحْوال، بل كان الله سبحانه متوحِّداً بذاته، لا يعلم أن معه في أزله إلّا إيّاه، وليس في علمه الذي هو ذاته إلّا هو، وهو الآن على ما كان، يعلمها ويعلم كل ما سواه في أوقات وجوداتها، وأمكنة حُدودِها .

فإذا بنى استدلاله على هذا الذي هو مذهب أئمة الهدى عليهم السلام، صحّ استدلاله معنى، لأن كلّ ما سوى اللّه عدم من حيث حقيقته، وإنّما هو الله سبحانه، أفادها أنفسها، ووجودها من فعله بواسطة علَتها، فأفاد المعلول بواسطة

علّته، وأفاد علّته بواسطة علّيّتها وهكذا، فيصحّ أول استدلاله إلى قوله : والكلام عائد إليه فيه .

[انتهاء الوجود بالحقيقة أم بالمجاز]

وأمّا قوله : «أو ينتهي إلى وجود بحت»؛ فليس بصحيح إن أراد الحقيقة، كما هو مذْهَبُه، ولو أرادَ المَجاز كما هو مذهبُنا، تبعاً لمذهبِ أئمّتنا عليهم السلام كان صحيحاً، وذلك ما قرّره سيّد الوصيين، قال : (**انتهى المخلوق إلى مثله، وألجأه الطلب إلى شكله**)[1]، فيكون قوله : أو ينتهي إلى وجود بحت لا يشوبه شيء؛ أي : إلى إفاضة فعل وجود بَحْت لا يشوبه شيء، فيكون نسبة الانتهاء إليه سبحانه، عبارة عن نسبته إلى فعله مجازاً .

[قول المصنف قدس سره : بأن أصل كل موجود هو محض حقيقة الوجود، ...إلخ]

قال : «فظهر أن أصل موجوديّة كلّ موجود، هو محض حقيقة الوجود، الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتبر لها حدّ، ولا نهاية، ولا نقص، ولا قوّة إمكانيّة، ولا يشوبها عموم جنسي، أو نوعي، أو فصلي، أو عرضي، أو خاصّي؛ لأنّ الوجود متقدّم على هذه الأوصاف العارضة للماهيات، وما لا ماهيّة لَه غير الوجود، لا يلحقه عموم ولا خصوص، فلا فصل لَه، ولا تشخّص له بغير ذاته»[2] .

[استدلال المصنف قدس سره على أن وجود المخلوق هو ذات الحق تعالى]

أقول : قوله : «فظهر أنّ أصل موجوديّة كل موجود هو محض حقيقة الوجود»؛ مبني على ما ذكر من مذهبه، وفيه ما ذكرنا من مذهبنا، لأنّ قوله :

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٢) كتاب العرشية، ص١٢ .

«محض حقيقة الوجود»؛ يشير إلى القول بالسِّنْخ؛ يعني به أنّ أصل موجودية المخلوق هو ذات الحق ﷻ، وهو مذهبه في هذه المسألة، فإنّ أصل موجودية الجدار هو وجوده، وكل وجود فهو ذات الحق تعالى ربّي، أو من ذات الحق تعالى، وكلامه هذا تفريع على ما ذكر قبله، فوجود الجدار من حيث ذاته وحقيقته عنده واجب، والإمكان لحق تعيّنه وتخصُّصَه بالجدار، كما مثّلوه بالبحر وأمواجه، فإن البحر هو الكل في وحدته، والموجة جزء من البحر تعيّن بالموجة، وتخصّص بضرب الريح، فتميّزت من كبر وصغر وإرتفاع، فإذا سكنت الريح التي هي علة تحريك الماء، الذي هو علّة تميّز الجزء من ماء البحر، ذهب التميّز، واتّصل الجزء بالكلّ، فليس إلّا البحر، ومثّلوه بالثلج والماء، فإنّ الماء هو أصل موجوديّة الثلج، تعيّن ذلك الجزء للثلج باشتداد البرودة حتّى جمد الماء، فكان الجامد ثلجاً يقبل الكسر، فإذا ذهبت البرودة ذاب الثلج، فصار ماء لا كسر فيه، إذ الكسر لم يقع في الماء، ونحو ذلك من تمثيلاتهم، كالحروف اللفظية من النفَس -بفتح الفاء-، وكالأعداد من الوَاحد، وكالحروف الرقميّة من المداد، وقد بيّنّا بطلان ذلك في أكثر كلماتنا، بل لكثرة اعتنائنا بإبطال ذلك، ربّما يتوهّم مَن لا يعلم أنّي ما أردتُ إلّا مكابرةَ هؤلاءِ وعنادهم، وليس بيني وبينهم نبوَة، وإنّما أُبيِّن ما لا أُعْذَر في ترك تبيينه، والله على ما نقول وكيل .

وقوله : «فهذه الحقيقة لا يعتبر فيها حدّ ولا نهاية»؛ قد أشرنا فيما تقدّم، أن كلام المصنّف في بيان الوجودات المشوبة، يلزم منه كونها جنْساً .

وقوله قبل هذا : «أو ينتهي إلى وجود بحت»؛ ويريد أَنّ الأشياء في تقوُّمها وافتقارها، وتحقّق وجودها، تنتهي الذات البحت حقيقة، يلزم منه أنّ الذّات تكون غاية ونهاية لغيرها .

[قول العلماء والحكماء في انتهاء الشيء إلى شيء غيره يكونان حادثين]

وقد أطبق الحكماء والعلماء على أنّه إذا انتهى شيء إلى شيء غيره، كانا

حادثَيْن؛ لا نقطاعِ كلٍّ بالآخر، ولأنه إِنْ حَلّ أحدهما في الآخر لزمهما الحدوث، وإن افترقا أو اجتمعا لزمهما الحدوث، لأن الافتراق والاجتماع من الأكوان الأربعة، التي لا تكون إلّا في الحوادث، وكذا الحال والمحلّ، وبرهان هذه ظاهر، ولهذا نفى المصنّف النهاية، ولا نقص ولا قوة إمكانيّة .

قد بيّنّا فيما سبق أن حكمه بكون الإفاضة والإيجاد، والأشياء من نفس ذاته تعالى، يلزم منها النَقص والاسْتكمال، والفقدان المستلزمة للحدوث، ولهذا بمقتضى طبيعة الفِطرة، نفاها عن مقام الوجوب، وبمقتضى طبيعة تغيير الفطرة وتبديلها، أتى بما يلزم منه ذلك المحذور .

[بطلان قول القائل بأن التقدم والتأخر، والشدة والضعف، إذا كان من نفس الشيء لذاته، فإنه لا يضر ولا ينافي العدم والوجوب]

وقوله : «ولا يشوبها عموم جنسي، أو نوعي، أو فصلي، ... إلخ»، الحقّ أنّ الحقّ سبحانه وتعالى منزَّه عن ذلك كله كما قال، إلّا أن كلامه يلزم منه كل ما نفاه، وتعليله في قوله : «لأن الوجود مقدّم على هذه الأوصاف العارضة للماهيات، ... إلخ»، يبطله حكمه هو وأتباعه، بأنّ كلّ شيء في الأزل، والأزل ليس فيه تقدّم أو تأخّر، فكلّ ما في الأزل حكمه واحد .

وحكم من قال : بأن التقدم والتأخر، والشدة والضعف، وما أشبهها إذا كان من نفس الشيء لذاته من دون شيء غيره، لا يضر ولا ينافي القدم، والوجوب باطل؛ لأن ذلك لا يتحقق إلّا في المختلف المتعدّد، إذ الوحدة الحقيقية لا يصح فيها فرض تقدم وتأخّر، وشدّة وضعف .

أمّا على مذهبنا فظاهر؛ لأن الأزل هو الله سبحانه، لا أنّه ظرف فيه الواجب تعالى وغيره، أو يصلح لغيره .

وأمّا عندهم فكلامهم مختلف مضطرب، مع أنهم يجعلون فيه أشياء مُتَعدِّدة، وفيه التقدم والتأخر، وإذا عورضوا في ذلك قالوا : أنها موجودة لله سبحانه وجوداً جمعيّاً بغير تكثر، ويقولون : المشيئة قديمة في الأزل، وهي ذات اللّه،

ولكنها متأخرة ذاتاً .

وقالوا : علمه بذاته هو علمه بمخلوقاته، إلّا أنه متأخر عن علمه بذاته .

وقالوا : كلامه صفة قديمة أزليّة، لكنها متأخرة عن الذات رتبة، ولا أدري كيف يرضون أن يكون البسيط متكثراً متعدِّداً، وبعضه سابق على بعض .

[توجيه قول الإمام عليه السلام عند الملّا محسن قدس سره]

قال الملّا محسن[1] في الوافي في بيان معنى قوله عليه السلام : «(**ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه ... إلخ**)، قال وتحقيقه : أن المخلوقات وإن لم تكن موجودة في الأزل لأنفُسها، وبقياس بعضها إلى بعض، على أن يكون الأزل ظرفاً لوجوداتها كذلك، إلّا أنها موجودة في الأزل لله سبحانه وجوداً جمعيّاً وحدانياً غير متغيّر، بمعنى أنّ وجوداتها اللايَزاليةَ الحادثةَ ثابتة لله سبحانه في الأزل كذلك، وهذا كما أن الموجودات الذّهنيّة موجودة في الخارج إذا قيّدت بقيامها بالذهن، وإذا اطلقت من هذا القيد فلا وجود لها إلّا في الذهن، فالأزل يسع القديم والحادث، والأزمنة وما فيها، وما خرج عنها، .. إلخ»[2] .

فانظر كيف جعل الأزل يسع القديم والحادث وغيرهما، فهل هو ذات أم محلّ، أم وقت، وهل يسع بنفسه أم بفعله .

والمفهوم من كلامه أن الأزل ليس ذاتاً؛ لقوله : «يسع القديم والحادث» .

والمعلوم أيضاً أنه يسع بنفسه، ولا أقدر على بيان ما فيه من المفاسد .

ومن ذلك قوله في أنوار الحكمة قال : «نورٌ تكلُّمه سبحانه عبارة عن كون ذاته بحيث يقتضي إلقاء الكلام الدالّ على المعنى المراد، لإفاضة ما في قضائه السَّابق، من مكنونات علمه على من يشاء من عباده، فإنّ المتكلم عبارة عن موجد الكلام، والتّكلّم فينا ملكة قائمة بذَواتِنا، نمكّن بها مِن إفاضة مخزوناتِنا

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) كتاب الوافي، ج١، ص٧٧، باب : نفي الزمان والمكان والكيف عنه تعالى .

العلميّة على غيرنا، وفيه سبحانه عين ذاته، إلّا أنه باعتبار كونه من صفات الأفعال متأخّر عن ذاته، قال مولانا الصادق عليه السلام : (**إن الكلام صفة محدثة ليست بأزليّة، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلم**)[١]، وتمام الكلام في كلامه يأتي في مباحث الكتب والرسل إن شاء الله»[٢] .

[اقتداء المصنف تُنّ بالأشعري الذي يقول : بقدم الكلام]

وأقول : قوله : «قال مولانا الصادق عليه السلام»، جار على العادة، وإلّا فمولاه الكاذب الّذي اقتدى به علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، الّذي يقول : بقدم الكلام، وذلك كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (**يقينُ المنافقِ يُرَى في عمله، ...إلخ**)[٣]، فانظر كيف يصح أن يكون ما هو عين ذاته متأخّراً عن ذاته، فما أدري مَنْ أخّره عن ذاته، هل هو نفس الاعتبار مع كونه في نفس الْأَمْر، والواقع هو ذاته، فيكون الاعتبار يقلب الحقائق، حتى إنّي إذا اعتبرت أنّ الرّجل دبّ أو حمار، مشى على أربع، ونَبتَ في بَشَرِهِ الشّعر، أم هو في نفس الأَمْر متأخِّر، ولكن تلك الذات مشتَملة على حِصصٍ متعدّدة، بعضُها متقدّم، وبعضُها متأخِّر، والكلّ غير خارج عن الذات، كما قال في الكلمات المكنونة، في بيان سرِّ سرِّ القدر، فإنه قال : «وسرُّ سرِّ القدر أنّ هذه الأعيان الثابتة ليست أموراً خارجة عن الحقّ، بل هي نِسَبٌ وشؤون ذاتيّة، فلا يمكن أن تتغيّر عن حقائقها، فإنّها حقائق ذاتيَّات، وذاتيّات الحقّ سبحانه لا تقبل الجعلَ، والتّغيير والتّبديل، والمزيد والنقصان»[٤]، انتهى ما أردْتُ نقلَهُ .

---

(١) التوحيد، ص١٣٩، ح١، باب : ١١ صفات الذات وصفات الأفعال .

(٢) أنوار الحكمة، ص٦٤، نور تكلمه سبحانه .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٤) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص١٥١، كلمة فيها إشارة إلى معنى القضاء والقدر، وسر القدر، وسر سره .

ومرادي من الاستشهاد بكلماتهم إبطالُها؛ لأنّه يقول : مثلاً هو بسيط مطلق، ومعنى البساطة اللّائقة بمقام الحقّ ﷻ، أنه أحديّ المعنى، لا يصحّ عليه شيء من أنواع الكثرة والتعدّد، والاختلاف بجميع أنواعها، من النِّسَب والاضافات، والكلّيّة والعموم، والاطلاق والكُلّ، والاختلاف في الذات والأحوال في نفس الأمر والوَاقع، ولا في الخارج، ولا في الذهن، ولا في الاحتمال والتجويز، ولا في الفرض والاعتبار مطلقاً ممّا يجري في الوجود أو الوجدان .

ويشمل هذا وأمثاله قوله عليه السلام : **(كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم، في أدقّ معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردودٌ عليكم)**[1]، ومع هذه الأوصاف، والحدود التّوحيديّة، يقول : أنّ وجودات الأشياء المشوبة بشيء من النقائص والأعدام قبل الشوب وبعده، من حيث ذواتها، وكذلك الماهيات من حيث لحاظ اللّامجعوليّة، كلّ ذلك في ذاته البحت إذ هي صور علمه الذي هو ذاته .

[مراد المصنف ﵀ من أن كل ما له ماهية فهو غير الوجود]

وقوله : «وما لا ماهيّة لَه؛ أي : كلّ شيء ليس لَه ماهيّة غير الوجود»؛ يعني إنّما له وجود خاصة، ويريد به الواجب الحق سبحانه، وقد قلنا سابقاً : أنه سبحانه لَه ماهيّة؛ وهي وجوده، فالأحسن في التعبير أن يقول : ما كانت ماهيته نفس وجوده لا يلحقه عموم ولا خصوص، لأن العموم تكثر ذاتي، وتعدّد معنوي ظاهريّ، بمعنى وقوعه كالكلّ، أو تجويزه كالكلّي، أو الحكم علَيْه كاشتريت العبد كلّه، والخصوص حصر وتحديد ينافي القدرة المطلقة، والعِلْم المطلق، فهو لازم للحدوث، وهو دليل صحيح، وحقّ لا مرية فيه .

[استدلالاتهم على المعبود ﷻ تستلزم الجحود]

وإنّما الإشكالات المنافية لإثباتِ الصَّانع، ولإثبات التوحيد، في أدلّتهم التي

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

يعرفون بها المعبود ﷻ، فإنّها كما سمعتَ مستلزمة للجحود، وتعدّد المعبود وتركّبه وتشبيهه بخلقه، وأنتَ فتح اللّه مسامعَ قلبك إن كنتَ تفهم ما أقول : من كلامهم، فالحمد لله على التوفيق، وإن كان فهمك متوقّفاً على بيان كلّ كلمة، فذاك نخرج به عَمَّا نحن فيه، إذ كلّ كلمة حقيقيّة فيها إشكالات متعددة، ولأجل هذا أذكر كلامه وأكِل فهم معناه، وما يرد عليه إلى فهمك .

[إلتباس الناظر الغافل إلى كلام المصنف ﵀ يلتبس عليه داعي طبيعة الفطرة]

فإن قلت : أنا لا أفهم منه إلّا أنه كلام مستقيم؟ .

قلتُ : قبل نقلي لَه على جهة النقض لَه، والردّ عليه وإبطاله، فكما قلت : لأنّكَ حالة الغفلة نظرت إلى كلام مَن أقرّتْ لَه الفحول من العلماء، ولا يخطر على قلبك أنه غير مستقيم، كما كان حال مَن قبلك من العلماء، وذلك لأن الناظر مع الغفلة عن التنبيه، يلتبس عليه داعي طبيعة الفطرة، وداعي طبيعة الاعتياد والتغيير لخلق الله والتّبديل، لِتشابُه الداعيين، وتماثُلِ متعلّقِ كلٍّ منهما لمتعلّق الآخر، كما قدّمنا من أن الحق والباطل متشابهان .

وأمّا إذا ذكرت لك ما كنت تظنّ أنه صحيح بأنّه باطلٌ، ارتاعَتْ نفسُكَ واستغربَتْ ذلك فرَجعَتْ إلى نفسها، فنظرَتْ إلى ذلك الشيء بعين الفطرة الأولى، الّتي فطر اللّه الناس عليها، فعرفْتَ الشيء بنفسه لا بالالتفات إلى قول زيد وعمرو قبل أَن تلاحظ طبيعة التبديل المكتسبة، كما في قوله تعالى : **﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾**[1]؛ أي : لا تبدِّلوا خلقَ الله، فعند ذلك تكون محسناً للنظر، مجاهداً لتحصيل الصواب فيما استغربَتْهُ نفسُك، فتدخل في أهل قوله تعالى : **﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ**

---

(١) سورة الروم، الآية : ٣٠ .

﴿الْمُحْسِنِينَ﴾(١)، فتفهّم هذه الدقيقة، وهذا السّرّ في تحصيل الهداية إلى الصواب .

[إن الشيء لا فصل له ولا تشخص إلّا بذاته]

فقوله : «فلا فصل لَه، ولا تشخّص لَه، بغير ذاته»؛ صحيح كما مـــر، لأن مَن لا يجري عليه العموم والخصوص ليس لَه فصل، لأن الفصل هو المميّز بـــين المشتركات في الذات، ولا تشخُّصَ لَه بغير ذاته، وذلك لأنّه إذا وُجِـــدَتْ ذاتـــه بنفسها تشخّصت بنفسها بالطريق الأولَى .

[قول المصنف ﷺ : بأن المعبود الحق ليس له صورة، ...إلخ]

قال : «ولا صورة لَه، كما لا فاعل لَه ولَا غاية، بل هو صورته ذاته، وهو مصوّر كلّ شيء، لأنه كمال ذاته، وهو كمال كلّ شَيء، لأنّ ذاته بالفعل مـــن جميع الوجوه، فلا معرّف لَه، ولا كاشف لَه إلّا هو، ولا برهان عليه إلّا ذاتـــه، فشهد بذاته على ذاته، وعلى وحدانيّة ذاته، كما قال : ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾(٢)، لأن وحدته ليست وحدة شخصيّة، توجد لفرد من طبيعته، ولا نوعيّـــة ولا جنسيَّة، توجد لمعنى كلّيٍّ من المعاني، وماهية من الماهيات»(٣) .

[أن المعبود بالحق ﷻ لا صورة له؛ لأنها تستلزم المصنوعية]

أقول : إنّ المعبود بالحقّ ﷻ لا صورة لَه؛ لأنها من لوازم المصـــنوعية، إذ لا تتحقّق المصنوعيّة إلّا بتأليفٍ من مادة هي وجوده على اصطلاح القـــوم، ومـــن صورة هي ماهيّته على اصطلاحِهِمْ، ولأنها أي : الصورة هي قابلية المادّة للصنع وانفعالها، فكما أنه ﷻ لا فاعل لَه يصنعه، ولا غاية لَه؛ أي : لشيءٍ منه، فيلزمها

---

(١) سورة العنكبوت، الآية : ٦٩ .

(٢) سورة آل عمران، الآية : ١٨ .

(٣) كتاب العرشية، ص١٢ .

الأبعاد، سواء كانت حسّيّة أم معنويّة، واقعة أم مفروضة، أم محتملة، كـذلك لا صورة لَه، وهذا مما لا يختلف فيه أحد، إلّا من عدل عن مقتضى الأدلة القطعية؛ مثل قوم من الصوفية(١)، فإنّهم قالوا : أنّه متناهي الذات، لأنّ هذا هو مقتضى التفريد، والإبانة من السواء غير متناهي القدرة .

[معتقدات المعتزلة(٢) والكرامية والحنابلة في الله تعالى]

ومثل الكراميّة(٣) والحنابلة القائلين : بأنّ الباري تعالى جسم على صورة الإنسان، حتى أنّ قوماً منهم رَووا أنّه نظر في المرآةِ فرأى صورة نفسه، فخلق آدم عليها .

وحكى أبو إسحق النظام(٤)، ومحمد بن عيسى برغوث، أن قوماً قالوا : أنه تعالى الفضاء نفسه وليس بجسم، لأن الجسم يحتاج إلى المكان، ونفسه مكان الأشياء .

وقال برغوث، وطائفة منهم يقولون : هو الفضاء نفسه، وهو جسم تحلّ الأشياء فيه، إلّا أنّ هؤلاء قالوا : وليس بذي غاية ولا نهاية، ولكن القول بالجسم

---

(١) تقدم ترجمة معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم : (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) **المعتزلة هي** : «فرقة ظهرت [أيام] خلافة الإمام علي عليه السلام، حيث امتنعوا عن بيعة الإمام علي عليه السلام عام : «٣٥ هـ»، منهم سعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر، و... فسمي هؤلاء معتزلة لاعتزالهم عن بيعته» . [تاريخ الفرق الإسلامية، ص١٣٠] .

(٣) **الكرامية هي** : «فرقة تنسب إلى أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرم، كان من سجستان، ثم خرج إلى نيسابور في أيام محمد بن طاهر بن عبد الله، [توفي في عام ٢٥٥هـ]» . [الملل والنحل، ص٤٦]

(٤) **النظام هو** : «إبراهيم بن سيار بن هاني النظام، مولى بني بجير بن الحارث، بن عبادة الضبعي، من رؤوس المعتزلة، ولد في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وتوفي في أيام المعتصم سنة بضع وعشرين ومئتين» . [لسان الميزان، ج١، ٦٧] .

يلزمه التحديد والنهاية، كما برهن عليه في الحكمة .

وهذه الأقوال الفاسدة وأمثالها ربّما نسبت إلى أقوام من المعتزلة والكراميّة والحنابلة، وقد قامت الأدلّة القاطعة، التي لا يتوقّف فيها إلّا مكابر، أو سوفسطائي، على نفي الصورة والجسمية .

[احتياج كل ما سوى الله إلى الله تعالى]

وقول المصنف : «بل صورته ذاته» صحيح؛ لأن الصورة في حقه تعالى كينونته، وقيامه بنفسه، وهي علمه بذاته، فمعنى علمه بذاته كينونته، ومعنى كينونته قيامه بذاته، ومعنى قيامه بذاته الغنى المطلق، والوجوب الحقّ، ومعنى الغني المطلق احتياج كل ما سواه إليه، وقيام كل ما سواه به .

ومرادُنا من نسبة هذه المَعاني إلى هذه الصفات، هو العبارة عن معرفتنا لمفاهيم ما أراد منّا معرفته، من وصفه نفسَه لنا بهذه الصفات، لا ما هي عليه ﷻ، لأن ذلك لا يعلمه إلّا هو، لأن ذلكَ هو ذاته تعالى .

[إن الله تعالى مصور كل شيء]

وقوله : «وهو مصوّر كلّ شيءٍ»؛ يراد منه أنّه لّما كان ما سواه محتاجاً إليه في كلّ شيء، حتّى في معرفته نفسه، ومعرفة غيره لَه، بأنّه محتاج إلى الغني عما سواه في كل شيء، وَسَمها بِميسم الفقر والحاجة إليه، بأن قلّدها بالعلامة الدالّة على ذلك الافتقار المطلق، وهي الصورة الجارية على طبق إرادته ﷻ، لتكون عامّة الدّلالة على ما أراد من شرحه وبيانه لأولي الألباب من قوله ﷻ : ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ**﴾[1]، من قوله : ﴿**الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾[2]،

---

(١) سورة آل عمران، الآية : ١٩٠ .

(٢) سورة آل عمران، الآيتان : ١٩١ .

فكانت الصورة للاستشهاد والاستدلال كمالاً للآية والدّليل، كما أنّها نقص في حق المستدلّ عليه، لأنها وسم الفقر والاحتياج .

وحيث كان التصوير هدايةً وتعليماً لأداء الشهادة بما حُمِّلَ من بيانها، عَلَى طبق ما أراد من العباد، كان الصنع والإيجاد جارياً على حكم قبول قوابلها للإيجاد، ليقوم التكليف بالقسط والعدل في البلاد، ولهذا شاء تصويرهم على حسب الاستعداد، فقال تعالى : ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ﴾[١]، فما استقام في تصوّره فمن حسن إجابته وقابليته، وما اعوجّ في تصوّره فمن سوء إنكاره وقابليته، قال تعالى : ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ﴾[٢] .

[تصوير الأشياء كمال كل شيء على رأي المصنف ﷺ]

فقوله[٣] : «لا كمال كلِ شيءٍ»؛ يحتمل أنه أراد تعالى صوَّر كل شيء، لا كمال ذاته، أي : ذات الشيء؛ يعني ليكملها بالتصوير، لأن الشيء إن كانت ذاته بعينها صورته، كان كاملاً بذاته، وإلّا احتاج إلى مكمل لذاته، بأن يصوره وذلك لأن الصورة هي كنه الشيء، وكنهه إنيته وماهيته، وهي إنما تتحقق بالصورة، إذ لا هوية له بدونها، ألا ترى أن السرير إنما هو سرير بالصورة لا بالخشب، فإنه يكون بدون الخشب، كما لو عمل من الحديد، أو ذهب أو فضة، ولا يكون بدون الصورة، فاللام لام العبارة، داخلة على كمال ذاته، والضمير في ذاته راجع إلى شيء .

---

(١) سورة الانفطار، الآية : ٨ .

(٢) سورة الأنعام، الآية : ١٣٢ .

(٣) **ملاحظة** : يقول الشارح ﷺ عند وصوله إلى شرح هذه العبارة : «**وأقول** : الموجود في النسخة التي عندي بعد قوله : «وهو صور كل شيء لا كمال ذاته»، ونفسي غير مطمئنة بهذه العبارة، و لم أجد نسخة غيرها، وظني فيها غلط، ولكن أتكلم على ما يظهر لي من صورة المنقوش» . [بهامش المخطوطة، ص٢١] .

وقوله : «وهو كمال كل شيء»، مبتدأ محذوف في طي العطف؛ أي : هو كمال كل شيء .

فالجملة معطوفة على قوله : «بل هو صورة ذاته»، ثم علّل كونه كمال كل شيء بكون ذاته بالفعل، فقال : لأنّ ذاته بالفعل، أي : لا يكون شـيء مـن كمالِها، ومما تكمّل به غيرها بالقوّة، أو فاقدة لَه، بل كل ما لها من كل شيء من الكمالات بالفعل، أي حاصل لَه غير منتظر، ولا متوقعٍ لمفقود أو لما بالقوّة .

ويريد المصنّف أنّ كل كمال وصل إلى أحدٍ من الخلق كلّيّ أو جزئيّ، فهو في ذات الله ﷻ بالفعل، على نحو أشرف منه في غيره، لأنه غير منتظر لشيء من الكمالات، مما يعلم وممّا لا يعلم، وكلّها فيه بالفعل، لأن الغني المطلق ليس فيه ما بالقوة من جميع الوجوه، وإلّا لكان مقيّداً في حال، وهذا هو المطابق لما يذهب إليه من أنّ معطي الشيء ليس فاقداً لَه في ذاته، وأن كلّ شيء من أنواع الخـيرات، والكمالات والوجودات، فهو في ذاته بنحو أشرف .

ولا ريب أنّ تصوير الشيء بصورة طاعته، وبصورة معصيته كمال، لأنـه صوّره بصورة إجابته، سواء كانت خيراً أم شرّاً؛ يعني إن استجاب لله تعالى حين قال لَه : (**أ لستُ بربّك، ومحمّد نبيّك، وعلي وآله أئمتـك وأوليآئـك**)[1]، الإستجابة الحسنى بتصديق الجَنان، وقول اللسان، وعمل الأركان، صوّرَه بصورة إجابته، وهي صورة الإيمان والتوحيد .

وإن استجاب لله تعالى الإستجابة السّوء بأن أنكر ذَلكَ بعد البيان، صـوره بصورة إنكاره وهو صورة المعاصي والكفر، ولا ريب أنّ التصوير علـى هـذا التقدير في شأن الفريقين كمال وحقّ كما ذكرنا، فيكون بالفعل لَه في ذاته بنحو أشرف، وإلّا لكان فاقداً أو منتظراً للوجود أو للبلوغ، كما في ما هو بالقوّة، أو

(١) تقدم تخريج ما يشير إلى هذا المعنى في الصفحة رقم (٥٣) من هذا الكتاب .

محتاجاً لغيره في إفاضة الخير والكمالات إلى الغير، هذا على مذهبه من كونها في ذاته بنحو أشرفَ .

[تصوير الأشياء على رأي مذهب أهل البيت عليهم السلام]

وأمّا على مذهبنا فتصويره سبحانه للأشياء كمال في حقّها، وما هو كمال في حقها فهو نقص في حقّه عزّ وجلّ، مثلاً كمال الممكن في الاستمداد والزيادة، والاستمداد والزيادة نقص في حق الواجب سبحانه وتعالى، فكلّ كمالٍ يصل إلى الممكن فنَقول فيه : إمّا أن يكون حادثاً أو قديماً، فإن كان حادثاً امتنعٍ أن يكون في ذات اللّهِ، وإن كان قديماً امتنع أن يكون في ذات الحادث .

فإن قلت : الذي في ذات اللّهِ سبحانه لا ينــزل بنفسه إلى الحادث، وإنما النّازل إليه أثره وظهوره، ألا ترى أنّك إذا علمتَ مسألة من العلم كانت في نفسِك، فإذا علّمت بها زيداً لم تنــزل هي بنفسها إلى زيد، بحيث تخلو نفسُك منها، كالدرهم إذا اخرجته من الكيس خلا الكيس منه، وإنّما ينتقش في نفس زيد صورة ما انتقش في نفسك من المسألة، فكذلك ما نحن فيه .

[أثر فعل الذات المخترع لا من شيء لا يصح أن يكون في الذات]

قلتُ لك : **أولاً** : هذا الأثر النازل أثر فِعْليّ أم أثر ذاتي؛ بمعنى أن النّازل مصنوع من شعاع ما في الذات، إمّا بمعنى أن ما في الذات أثّر مثله في زيد بفعلٍ منه من مادّة مخترعة، وإنما هيئة النازل كهيئة فعلِ ما في الذات، كالكتابة فإن مادمّا وهو المداد لا من حركة يد الكاتب، ولا من نفس يده، ولا من نفس الكاتب، وإنما الذي من الكاتب أن هيئة الكتابة هيئة حركة يده، لا نفس الحركة، ولا هيئتها المتّصلة بالحركة وإنما هيئة الكتابة هي شعاع هيئة حركة يد الكاتب، ولهذا نعبِّر عن هيئة الكتابة بأنّها هيئة حركة اليد المنفصلة، من جهة أنّ هيئة الكتابة هيئة حركة يد الكاتب، لكن لحركة يده هيئتان؛ هيئة متّصلة بالحركة لا تفارقها، إذ لا تتحقّق الحركة إلّا بها، وهيْئة منفصلةٌ عنها وهي التي تقوّمت بها الكتابة، والمنفصلة شعاع للمتّصلة .

وأمَّا بمعنى أنّ ما في نفس زيد ظهور ما في الذات، أي : تنـزّله بنفسه في مراتبه إلى زيد وعمرو، أو حصّة من الذات وصلت إلى زيد .

ولا يصح للمصنّف وأتباعه شيء من ذلك؛ لأنّه إن كان النازل أثراً من فعل الذات، مخترعاً لا من شيء صحّ لنا ذلك، ولا يصح لهم؛ لأنّ أثر فعل الذات المخترع لا من شيء لا يصح أن يكون في الذات، وإلّا لم يكن مخترعاً، فعلى هذا يكون المعطي فاقداً له في ذاته، لأنه لاحق بالصفات السلبيّة، نعم يكون العبارة عنه في حق الحق ﷻ أن معطي الشيء ليس فاقداً لَه في ملكِه، وإن كان النازل ظهور ما في الذات، بمعنى تنـزّله بنفسه، فقد كانت الذات مختلفة الأحوال، ومختلف الأحوال حادث، وذلك بالنسبة إلى أحوال الظاهر والظهور، فإن حالة الظهور غير حالة البطون وإن كانت في مراتبه، ولهذا حكموا على الوجودات بأنّها تلحقها من المراتب عوارض تشوبها وهي نقائص، وبها تميّزت من صرف الوجود، وإن كان النازل حصّة من الذات وصلت إلى زيد، فقد تجزَّأتِ الذات وتكثرَتْ، سواء قلنا : أنّ تنـزلات الحصّة وتكثّر مَراتبها إنّما هي بالنسبة إلى زيدٍ خاصّة كما توهّموا، أم مطلقاً .

وثانياً : هل كانت هذه العطايا التي تزعمون أنها في الذات بنحو أشرف عنده معلومة متعينة؛ بمعنى أنه يعلم أنّ في ذاته أشياءَ غيره، أم لم يعلم أن في ذاته غيره، فإن كان يعلم فقد كان محلّاً لغيره، فليس بصمد لكون ذلك الغير لَه مدخل في ذاته تعالى، أو يكون معروضاً أو عارِضاً، وإن كانَ لم يَعْلم وأنتم تعلمون، فأنتم أعلم منه بنفسه، ويكون هذا ردّاً لقوله تعالى : ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾[1]، فكون كمالاته وما يجوز لَه يجب لَه، لا يلزم منه أنّ ما يخلق لخَلْقه من كلّ ما يكون كمالاً في حقّهم يكون غير فاقدٍ لَه في ذاته، لكونه كمالاً في حقه ﷻ، فإن جميع ما في الخلق من الأيدي والأرجل، والأعين والرؤوس،

---

(١) سورة النور، الآية : ١٩ .

والوجوه والألسن، والعظام والشعر، والبشر والعورات، وآلات النكاح، والمني والحيض، والأكل والشرب، والنوم واليقظة، والضحك والبكاء، والحركة والسكون، وغير ذلك مما خلق ﷻ لخلقه كمال في حقّهم، فإن الفاقد منهم شيئاً منها ناقص، وكلّها ليست كمالات في حقّ الحق جلّت عظمته بل نقائص .

فعلى قولهم : أنّ مُعْطي الشيء ليس فاقداً لَه في ذاته لا في ملكه، وإنّ ذاته بالفعل غير منتظرٍ لشيء يجوز عليه، لأن ما يجوز عليه يجب لَه، فمثل هذه الّتي ذكرت هو سبحانه أعطاها عباده لحاجتهم إليها، فإذا كانت في ذاته بما فيها من النقائص والمذامّ، فأين صرف الوجود الّذي يذكرونه، فاعتبروا يا أولي الأبصار .

[الكشف عن حقيقة ذات الله تعالى لغيره غير ممكن عندنا]

وقوله : «فلا معرِّفَ لَه، ولا كاشف لَه إلّا هو»؛ يعني لا معرِّف للوجود الصرف، وهو الحق ﷻ، بحيث يعرفه عباده إلّا هو، لأنّه ﷻ لا يعرف من نحو ذاته، وإنّما يعرف بما وصفَ به نفسه لخلقه، ولا كاشِفَ له إلّا هو، هذا لا يصحّ على جهة الحقيقة، وإنّما يصحّ على جهة المجاز، بأن يريهم آياته في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم[1] بما تعرّف به، فيكشف لهم عن حقيقة ما أراد منهم من معرفته، يعني لا مبيّن لحقيقته، أي : حقيقة معرفته إلّا هو، والكشف عن حقيقة ذاته لغيره عندنا غير ممكنٍ على ما يُريدُونَ .

أمّا من جهته ﷻ فكلّ ما يجوز عليه فقد وجب لَه، لأنّه كما قدّمْنا غير متوقع ولا منتظر، إذْ لَيْس فيه فقد، ولا ما بالقوّة، وتبْيينُهُ لنَفْسه هو نَفْسُه، وقد كان منه ما فات الغايات، وانقطعتْ دُونه النهايات، حتى خفي لشدّة ظهوره عن كل ما سواه .

---

(١) مقتبس من قوله تعالى : ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ . [سورة فصلت، الآية : ٥٣] .

وأمّا من جهة كلّ ما سواه، فلأنّ ظهوره لهم يفنيهم أصلاً في نفس الأمر عند أنفسهم وعنده سبحانه، لأن ظهوره بذاته كان وهو ذاتُه، وهو الأزل، وفي رتبة الأزل يمتنع وجود شيءٍ سواه، فقد امتنع ظهوره بذاته لغيره، لعدم الغير في رتبة الظهور بالذات، ولعدم بقاء الغير، ولامتناع ثبوته ووجوده عند الظهور، فقد امتنع ظهوره بذاته، بمعنى إدراك أحد سواه، لا بمعنى أنه لا يصحّ ظهوره بذاته لذاته، إذ يجب ظهوره بذاته لذاته، لأنه هو ذاته، فقد وجب انكشافه بذاته لذاته على نحو الحقيقة، وامتنع انكشافه لما سواه على نحو الحقيقة .

وأما على نحو المجاز فهو ما تعرّف لخلقه بما وصف به نفسه لهم، وهو حقائقهم .

فقوله : «فلا كاشف لَه إلّا هو»، واجب لَه على جهة الحقيقة، وممتنع لخلقه على جهة الحقيقة، وجائز واقع لخلقه على جهة المجاز، وما جاز ووقع لهم وجب له معهم .

وقوله : «ولا برهان عليه إلّا ذاته»؛ مثل قوله : «ولا كاشف لَه إلّا هو» .

[الوجه الحقيقي في شهادة الله في الآية الكريمة]

وقوله : «فشهد بذاته على ذاته، ... إلخ»، إقتباس من قوله تعالى : **﴿شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾**[1]، ومشيراً إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام : **(يا من دلّ على ذاته بذاته)**[2]، فأما شهادته في الآية ففيها وجهان؛ **أحدهما** : ما قاله بعضهم : من أن شهادة الحقّ للحقّ حقٌّ، يعنون أن الشاهد والمشهود عليه، والشهادة واحدٌ، وهو الحق الذي لا تعدّد فيه ولا تكثّر، فشهد بأنه هو، وأن لا إله إلّا هو، وشهادة الملائكة أنّه هو، وأن لا إله إلّا هو، شهادة الرسم بالرسم للرسم، وشهادة

(١) سورة آل عمران، الآية : ١٨ .

(٢) بحار الأنوار، ج٨٤، ص٣٣٩، ح١٩، باب : نافلة الفجر وكيفيتها .

أولي العلم، كنوع شهادة الملائكة، إلّا أن ذلك عند عامّة الناس؛ أنّ شهادة الملائكة شهادة أصليّة برزخيّة .

وأمّا عند الخصيصين فشهادة الملائكة فرعيّة ظلّيّة .

وأمّا ما في الدعاء ففيه وجوه، ذكرناها في شرح المشاعر وغيره[1] .

ومنها أن الذات المدلول عليها هي الذات البحت، والذات الدالة كذلك، والدلالة ما خلق من وصفه نفسه لخلقه بذواتهم أو بآياته وأمثاله في الآفاق وفي أنفسهم، أو بما أشرق على خلقِه من صفة وحدته التي يستدلّون بها على وحدانيّته، وأشباه ذلك .

ومنها أن المدلول عليها هي الذات البحت، والدالّة هي معانيه؛ أي : معاني أفعاله .

ومنها أن المدلول عليها هي العلامات التي لا تعطيل لها في كلّ مكان، والدالة هي الذات البحت، أو هي العلامات، أو هي المعاني .

ومنها أن المدلول عليها هي المعاني، والدالّة هي الذات البحت، أو المقامات، أو العلامات، أو المعاني، وأمثال ذلك، فإن كان المدلول عليها هو الذات البحت، فالدلالة بالآيات سواء كانت الدالة هي الذات البحت، أم المقامات، أم المعاني، وإن كان غيرها فمنها ما سمعت ممّا يجوز عليه، على نحو ما وصف به نفسه على ألسن أوليائه عليهم السلام، لا على نحو الآراء المتشعّبة التي هي طرق الضلالة إلى النارِ .

[هل وحدة الله عزّ وجلّ وحدة شخصية؟]

وإنما قلنا : في شهادَة الملائكة وأولي العلم بما قالوا : إنها شهادة الرسم بالرسم للرسم، لأن وحدته عزّ وجلّ ليست وحدة شخصيّة، كوحدة زيدٍ توجد لفردٍ من طبيعة، فإن وحدة زيد ثبتت لَه من طبيعة الحيوان الناطق؛ يعني حصّة منها

---

(١) شرح المشاعر، ص٤٤٧ .

تميَّزَتْ بمُمَيِّزات شخصية يلزم منه التحديد بنفي ما سواه؛ أي : بأنّه هو لا عمرو، ولا وحدة نوعيّة يتميّز بها الإنسان من أفراد أنواع الحيوان، ولا وحدة جنسيّة كما يتميّز بها الحيوان المتحرّك بالإرادة من أنواع الجسم النامي؛ يعني وحدة كلّيّة توجد لمعنى كلّيّ، يتميّز بها مما يدخل معه تحت جنسٍ واحد، كما تكون لواحد من الجنس أو الفَصْل أو النوع، أو الخاصّة أو العرض العامّ، فإنّها وإن كانت كلّية بالنّسبة إلى ما تحتها إلّا أنها جزئيّة بالنّسْبَة إلى ما فوقها، تتميّز بمميّزات نوعيّة أو جنسيّة، كلّ واحدَة عما يشاركها ممّا يدخل معها تحتَه، فَإِنَّ هذه الوحدات إضافية لتركّبها من الحصص، والمعيّنات المتألّفة من الهيئات، والأعراض والهندسة من النسب والأوضاع، المتممات لقوابلها، والمكمّلات لها، إذ ليس واحدة منها حقيقية، لأنّها مؤلّفة من أبعاد معنويّة، وصوريّة وحسّيّة، ومن أجزاء وأبعاض جوهريّة وعرضيّة، إذَا توجّه إليها الفؤاد والقلب والنفس، حلَّلها بخلاف الحقيقية، فإنّ الفؤاد يشهد لشأنها بسيطة، والقلب يدرك آياتها متّحدة، والنفس ترى آثارها واحدة، وكلّ ذلك في المحالّ الثلاثة؛ الخارج والذهن ونفس الأمر، لا إله إلّا الله الواحد الأحد، الصمد الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[1] .

[لا يمكن جعل الشيء بأن يصدق عليه اسم الشيئية إلّا وهو ماهية]

وقوله : «وماهيّة من الماهيات»؛ يمكن أن يجعل عطفاً تفسيريّاً لمعنى كلّيّ، كما هو في نفس الأمر، إذ لا يكون شيء يصدق عليه اسم الشيئيّة إلّا وهو ماهيّة، لأنّها هي هويّته من جهة نفسه .

والظاهر أنه أراد بالمعنى الكلّي ما كان من الكلّيّات الخمس، فيكون الماهيّة أعم، وعلى كل تقدير، فإنّ الوحدة التي تحصل للمعنى الكلّي والماهيّة لا تكون حقيقيّة، بل قد تكون وحدة شخصيّة، وهي إنما يحصل من التحديدات والمميّزات،

---

(١) سورة الإخلاص، الآيتان : ٣-٤ .

أو نوعية أو جنسية، وهي تكون كذلك، وإن كان لا يلزم في أفراد مشخصاتهما الخصوص، كما في الشخصيّة، بل يكفي فيها الخصوص الإضافي لا الحقيقي .

واعلم أن الخصوص الذي هو منشأ الوحدة، يختلف باختلاف العوالم، فخصوص الأجسام لا يصلح أن يقوم مقام خصوص الملكوت، من المجردات عن الموادّ العنصريّة، وخصوص الملكوت الذي هو عالم النفوس والطبائع، وجواهر الهباء، لا يصلح لتخصيص الجبروت لما فيه من الهندسة الظاهرة، وخصوص الجبروت الذي هو عالم العقول لا يصلح لتخصيص عالم الأمر السرمدي؛ لما فيه من الهندسة الباطنيّة، وخصوص عالم الأمر السرمدي، لا يصلح لتخصيص الأزل ﷻ؛ لما فيه من اعتبار التعدد، لأنه خلق بنفسه .

فالوحدة الأزليّة لا يشابهُها شيء، وما سواها من الوحدات، فهو ظل وحدة فعل الأزل، وفعل الأزل وحدته مثل وحدة نفسه وبَدَلُهَا .

[قول المصنف ﵀ : بأن وحدة الله تعالى التي يوصف بها ليست وحدة إجتماعية، ...إلخ]

قال : «ولا أيضاً وحدة إجتماعية، توجد لعدّة من الأشياء، وقد صارت بالاتحاد في الوجود، أو الاجتماع شيئاً واحداً، ولا اتّصالية كما في المقادير والمقدّرات، ولا غير ذلك من الوحدات النسبيّة، كالتماثل والتجانس، والتشابه والتطابق، والتضايُف أيضاً كما ستعلم، وإن جوّزته الفلاسفة، والتوافق وغير ذلك من أقسام الوحدات الغير الحقيقيّة»[1] .

[هل الوحدة التي يوصف بها الله تعالى وحدة إجتماعية؟]

أقول : أيضاً ليس الوحدة التي يوصف بها تعالى وحدة إجتماعيّة، وهي توجد من اجتماع أشياء، كما تقول : بعتك هذا الذي في الصندوق، فتشير إليه

---

(١) كتاب العرشية، ص١٢ .

بإشارة الوحدة مع أن فيه ذهباً وفضّة وجوهراً وثياباً، لاعتبار المجموع من حيث الاجتماع، وقد صارت بالاتّحاد في الوجود، أي : الحصول والظهور واحداً، كالموجود المجتمع من الوجود والماهية، وكالكسر والإنكسار، فإن الوجود والكسر متوقفان في الظهور؛ أي : الكون في الأعيان على الماهية والإنكسار، والماهية والإنكسار متوقفان في التّحقق الّذي يحصل الكون في الأعيان، على الوجود والكسر، فأحدهما متوقف على الأخر في الحصول، فصار الشيء الواحد منهما لاتّحادهما في الوجود، أي : الحصول، وكذلك ما يحصل من الاجتماع، كما مثّلنا بما في الصّندوق .

وكذلك الوحدة الإتّصالية كما في المقادير، كالعشرة فإن وحدتها إنما حصلت من إنضمام خمسة إلى خمسة، وكالمقدرات كالدراهم العشرة، فإنّ وحدتها من إنضمام خمسة دراهم إلى خمسة دراهم، فلما اتّصلت الخمسة الثانية بالأولى في المقدار والمقدّر، كانا بالاتصال شيئاً واحداً، حتّى يقال هذه عشرة وتلك عشرة، وكذلك في التّماثل كما في الأجناس والأنواع والأصناف، فإن وحدة الجنس والنوع والصنف، مع كثرة أفراد كلٍّ منها، إنما هي من جهة تَماثل أفرادها، وكذلك التجانس .

[الفرق بين التماثل والتجانس]

والفرق بينهما أنّ التّماثل يُعنَى به ما كانت الأفراد من صنف واحد، كالتركي والتركي، أو من نوع واحد، كزيد وعمرو، أو من حصّة جنس كالإنسان والفرس، إذا لحظ منهما الحصّة الحيوانية، أو تقول : كحيوانية الإنسان والفرس .

وأمّا التجانس فيراد منه؛ مثل الإنسان والفرس، فإنّهما من جنس واحد، فتقول : هذا الحيوان، فيدخل فيه الإنسان والفرس، وهذا الجسم النامي فيدخل فيه الحيوان والشجر، والتشابُه كوحدة الأمثال على الظاهر، كوحدة مثل المنافقين مع مثل الذي اسْتَوْقَد ناراً، كما ذكره سبحانه .

[الفرق بين السنة المنقولة باللفظ والسنة المنقولة بالمعنى]

وإنما قلت : على الظاهر؛ احترازاً عمّا يذهب أهل التأويل، من أن مثل المنافقين هو بعينه مثل الذي استوقد ناراً، فتكون على هذا الوحدة هنا شخصيّة لا وحدة تشابه، كما أراد المصنف، لأن المشبّه عندهم عين المشبّه به، فلا تعدّد في نفس الأمر، وكذا في كل تشبيه في الكتاب والسنة المنقولة باللفظ، لأن المنقولة بالمعنى ربّما كان الناقل ليس ممن لم يصل إلى هذا المقام، وإنّما نقل علَى مدلول اللغة ظاهراً .

ووحدة التّطابق قد تحصل باعتبار مطابقة الصفات، أو التعلق، أو المعاني، أو الذّوات، أو المقادير، فتلاحظ الوحدة في جهة التّطابق في كلّ شيءٍ بنسبته، وأظهر ما يعبّر عنها في الضدّ والمخالف والمقابل، فيقال : مثلاً هذا ليس بأسود، فتريد كل أبيض لأنّه ليس بأسود، وكل أسود لأنّه ليس بأبيض، وفي زيد في الدار، زيد مبتدأ، والجار خبر .

وإن شئت **قلتَ** : والمجرور خبر، وزيد ليس بقائم؛ أي : قاعد أو جالس، وليس بقاعد؛ أي : قائم أو منتصب، وكذا المترادف في المعاني .

[كيفية تداخل التطابق في التشابه وفي التجانس والتماثل]

والحاصل تنظر جهة التطابق فيتّحد المتعدد فيها، وحينئذٍ يدخل التطابق في التّشابه مع تطابق الصفات، وفي التجانس مع تطابق المعاني، وفي التَّماثل مع تطابق الذوات، ووحدة التّضايف في كل شيئين توقّف كلّ واحد على الآخر في جهة التوقف، فيجري في الستة السَّابقة من حيث الصدق اللّغوي .

[هل أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام؟]

وقوله : «وإن جوّزته الحكماء»؛ يعني بأن تكون وحدة التضائف يجوز اطلاقها على اللّه ﷻ، لقولهم بالإيجاب، فيكون الفاعل يلزمه المفعول، ولا ينفكّ عنه .

والمصنف قد ذكر ذلك في الكتاب الكبير ونصَره، وإن لم يقل باللفظ أن

الفاعل الحق ﷻ فاعل موجب، قال : «فصل : في أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام، بحيث لا يتصوّر بينهما الإنفكاك .

بيانه : أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثّراً في المعلول أم لا يكون، فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته، بل لا بد من اعتبار قيد آخر، مثل وجود شرط، أو صفة، أو إرادة، أو آلة، أو معالجة، أو غيرها، لم يكنْ ما فرض فاعلاً فاعلاً، بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع، ثم الكلام في ذلك المجموع، كالكلام في المفروض أولاً فاعلاً، إلى أَنْ ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته، وجوهره فاعلاً، ففاعليّة كلِ فاعل تام الفاعليّة، بذاته وسنخه، وحقيقته لا بأمرٍ عارضٍ لَه، فإذا ثبت أنّ كل فاعل تامّ، فهو بنفس ذاته فاعل، وهويّته مصداق للحكم عليه بالاقتضاءِ والتأثير، فيثبت أنّ معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه، المنتسبة إليه بسِنْخه وذاته»[1] .

لكنّه لَمْ ينته عمّا يقول، فقد أثبت لَه وحدة التّضَايف من حيث لا يشعر .

[توهم المصنف ﵀ في الوحدة الحقيقية لله تعالى]

فإن قلتَ : هذا لا يلزم المصنّف؛ لأنّه عنده أن الوجود حقيقة واحدة، وإنّما الوجودات شؤون تلك الحقيقة الغير المجعولات، وهي غير مباينة لتلك الحقيقة، بل القابل والمقبول، والفاعل والمفعول، شيء واحد، فلا يتّحقق التضايف إلّا في المتباينات، وحيث ذهب إلى الاتحاد لم يكن قائلاً بجواز وحدة التضايف عليه تعالى؛ لأن هذه الوحدة حقيقية، بخلاف الحكماء من المشّائين[2]؛ فإنّهم جوّزوا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٢٢٦، فصل : ١٦، المرحلة السادسة : في العلة والمعلول .

(٢) **المشاؤون هم** : «الفلاسفة المشائية الذين يبنون بحوثهم على النظر والاستدلال العقلي، غير خاضعين لشرائع الأنبياء، ويعبرون عن حكمتهم بالحكمة البحثية، والفلسفة المشائية .

ووجة تسميتهم بالمشائين : قيل : أن أرسطو كان يعلم الحكمة ماشياً .

وقيل : أن وجه التسمية هو المشي الفكري، وليس المشي المتعارف بالرجلين» .[راجع: ...←

عليه تعالى وحدة التضايف، لأن أفراد الوجودات عندهم مباينة لَه، ليست من سنخ واحد عندهم، فوجود الواجب مغاير لوجودات معلولاته، وحيث كانت لازمةً لذاته غير منفكّة عندهم عنها لتَماميّة علّيته، كانت مرتبطة به إرتباطاً غير معلوم الكنه، إذ يلزم من معلوميته إمّا معلومية علته، أو انفكاكها عنها، والمعلوميّة ممتنعة، والإنفكاك ينافيه تمامية العلّة .

والمصنف منع من ذلك التجويز، لتوقف الوحدة على لحاظ المغاير، بخلاف ما ذهب إليه، فإن المغايرة صورته .

قلت : إنما قلت : أثبت لَه تعالى وحدة التضايُف من حيث لا يشعر؛ لأنه توهم أنّ هذا التضايف ليس حقيقياً؛ لعدم مغايرة العلّة للمعلول، بل هذه الوحدة هي الحقيقية، وهو توهّم فاسد من وجوه؛ **الأول** : إنّا قد أثبتنا المغايرة والمباينة بالأدلة النّقلية من الكتاب والسنة، والعقلية الضروريّة، فإن مختلف الحالات والمتغيّر الأطوار والمراتب، كيف يصحّ اتّحاده بالأزلي، ويكون من سنخه .

الثاني : لو سكتنا عن المغايرة في الحقيقة، فكيف نسكت عن الاعتبارية، فإن المعلولات إنما قيل : لها ذلك، لفرض المغايرة، وإلّا لما صح تأثير الشيء في نفسه بدون فرض مغايرة، أو حمله عليه، أو أن يصدق عليه كلام لم يصدق من جهة صدقه عليه، ومهما فرضت المغايرة بكل اعتبار، وجبت المغايرة بين الواجب وغيره؛ لأنّ الأزل لا يجوز عليه الفرض والتقدير، والإمكان والاحتمال، وإن جاز ذلك في العلة الغير الواجبة بالذات، وبين معلولها في بعض الأحوال، لوجود الحالة الجامعيّة بينهما، وهي الإمكان بخلاف الواجب، بل إمّا تقول : هو الله ولا علة

←....

شرح بداية الحكمة للباباري، ص٢٦ . والمعجم الفلسفي، ج٢، ص٣٧٣ . مباحث الإلهيات، ص٢٣] .

ولا معلول، ولا ظاهر ولا مظهر، ولا مؤثر ولا تأثير، فتسقط جميع ما يصدق على الخلق مما جلّ ودَقّ .

وإمّا أن تقول : هو اللّه وخلقه، فتثبت تلك الأمور وما أشبهها للخلق، وتنفيها عن الحق ﷻ بكل اعتبار، كما قال الرضا ﵇ : (**كنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه**)[1] .

الثالث : أنّ الربط لا يتحقّق إلّا بين حادثين، للزوم الاقتران والاجتماع، والمشابهة التي لا تكون إلّا في الممكنات، وذات اللّه ﷻ لا يكون بينها وبين شيءٍ غيرها اجتماع ولا اقتران، ولا مشابهة ولا افتراق، ولا غير ذلك من أحوال الخلق، لا في نفس الأمر، ولا في الخارج، ولا في الذهن .

الرابع : قد أثبتنا بالكتاب والسنة، واتفاق العقول على أن الفاعل لا يكون فاعلاً بذاته، إلّا الفاعل بالطبيعة على زعمهم أيضاً، بل إما يكون فاعلاً بفعله، وإمّا أن يكون غير فاعل لذلك المفعول، فإنه إذا لم يكن المفعول صادراً بفعل الفاعل لم يكن الفاعل فاعلاً لذلك المفعول، ولا المفعول مفعولاً لَه .

ثم لو جاز أن يكون فاعلاً بذاته، وهي البسيطة المطلقة، المنـزهة عن جهة وجهة، وحيث وحيث، وعن كل ما سوى محض الذات البحت، لزم أن تكون على الدوام فاعلة لمفعول واحد، لا ينتهي لعدم إنتهائها، ولا يتعدّد لعدم تعدّدها، ولا يختلف في ذاته، ولا في صفاته، لعدم اختلافها كذلك، إذْ أَقلّ أحواله أن يكون على هيئة علته، كالصورة في المرآة، فكما تكون على هيئة المقابل في الانتهاء وعدمه، والتخطيط كذلك يكون المفعول، فيكون غير متناه، وغير مختلف، وإذا ثبت أنه فاعل بالاختيار؛ بمعنى أنه إن شاء فعل، وإن شاء ترك، لأن الأشياء واقفة على باب التكوين، أعني التمكين، حتى يؤذَنَ لها بالخروج إلى عالم الكون، وإلّا لكان تعالى يخاف الفوت، فلا يكون ذا أَناةٍ تعالى ربي سيدي

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب .

ومالكي، لا كما يتوهمه المصنف وأتباعه؛ من أنه فاعل بالرضى أو بالعناية لما في ذلك، وما أشبهه من المفاسد، ويأتي في محلّه الإشارة إلى شيء من ذلك إن شاء الله تعالى، انتهت المفعولات إلى فعله، لأنّها آثاره من حيث موادِّها، وأمثاله من جهة صورها، كما أن حروف الكتابة صورها أمثال هيئة حركة يد الكاتب .

[ألحد من جعل وحدة التضايف بين الواجب تعالى وبين خلقه]

فإذا انتهت الأشياء إلى فعله المحدث، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : **(انتهى المخلوق إلى مثله، وألجأه الطلب إلى شكله)**[1]، كان الربط بين الفعل والمفعول موجباً للتضايف، ووحدته غير حقيقته، فمن جعل وحدة التضايف بين الواجب وبين خلقه فقد ألحدَ، سواء جوّزها على الله سبحانه أم لا، وسواء جعل الخلق مباينين للخالق أم لا، إلّا أنّ من جعلها مباينة فإلحاده من وجهين؛ **أحدهما** : دعوى الربط بين الخلق وبين الحق تعالى .

وثانيهما : اطلاق وحدة التضايف عليه، ومن لم يجعلها مباينة للخالق، فإلحاده من وجوه لا تحصى، لا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم .

ومن الواجب عليّ أن أتكلم على كلام المصنّف، الذي نقلناه من الكتاب الكبير لحاجة الناظر إلى ذلك، ولا بتناء كثير مما يأتي عليه .

فأقول : إن الاستقصاء مما لا ينبغي، لأنّي أذكر كثيراً من ذلك في أثناء كلامي في المقام المناسب لَه، سواء ذكرته هنا أم لم أذكره، كما هي عادتي .

وثانياً : يطول الكلام فيه، بحيث نخرج عن المقصود زيادة عن المعتاد .

[هل صيحيح أن المعلول من لوازم الفاعل التام]

فقوله : «فصل : في أنّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التام، بحيث لا يتصوّر بينهما الإنفكاك»؛ فيه أن هذا إنما يصحّ إذا كان الفاعل فاعلاً بالايجاب لا

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

بالاختيار، ثم إن كان فاعلاً بالايجاب قيل : بمباينتها لَه لزم الاقتران خاصة .

ولو قيل : بعدم مغايرتها لزم الاتّحاد، ويكون التعبير بأنها من اللوازم إنما هو بملاحظة تأخّرها عن العلّة رتبة، ويلزم منه القول بالمباينة والمغايرة، إذ الشيء الواحد لا يصح فرض تأخره عن نفسه رتبة، ولا تأخر بعضه عنه، لأنه حينئذٍ ليس بواحد، ولا فرض العلّيّة والمعلوليّة، ولا اللّازميّة والملزوميّة، لكونها من ملزومات المغايرة، وعدم تصوّر الإنفكاك بينهما لا يصحّ إلّا في الشيء الواحد البسيط الحقيقي، وإلّا فكل اثنين يتصوّر الإنفكاك بينهما إلّا بلحاظ حال الربط، فإنهما من هذه الحيثية لا يتصوّر الإنفكاك، أو إن الاثنينيّة اعتباريّة، فإنها عندهم يقولون : هي من حيث المفهوم؛ يعني أن كونهما اثنين من حيث تغاير المفهومين، وفي الذات واحد، والكل ليس بصحيح، فإن لحاظ الحيثية لا يوجب الاتّحاد، ولا عدم تصوّر الإنفكاك في غير حال اللحاظ، وتغاير المفهومين إذا كان في الشيء المتّحد في الخارج، وفي نفس الأمر يوجب كذب الذهن، فصدق تغاير المفهوم يوجب التعدّد، إذ الاعتبار من أقسام الحوادث الواقعة، فإنّ الذات الواحدة لا يمكن اعتبار تعددها إلّا من جهة الصفات، أو الأجزاء، أو الجزئيات الطبيعية، وكُلُّ ذلك منافٍ لوحدة الذّات، إذا أخذت فيها على نحو الحقيقة، فإنّه لو اعتبر ما ليس بواقع متحقّق أنّه واقع متحقّق، إمّا في الأكوان أو الإمكان، لم يكن ذلك الاعتبار صحيحاً .

وإن كان في الأكوان أو الإمكان كانت الذات متعدّدة، إمّا خارجاً وإِمّا حكماً، وليس واحد ممّا هو هكذا بواحد بسيط في الحقيقة، بل هو متعدّد متكثّر .

[تأثير الفاعل بفعله لا بذاته]

وقوله : «بيانه : إن الفاعل إِمّا أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول، أو لا يكون» .

جوابه : أنّ الفاعل مؤثر في المعلول بفعله، لأنه لو كان مؤثراً فيه لذاته، فالتّأثير إن كان متأخّراً عن المؤثر رتبة كان هو من الفعل، كما هو المعقول والواقع، وإن لم يكن متأخّراً، فإن كان هو الذات بكل اعتبارٍ كانَت الذات فعلاً، ويلزم منه مع اتفاق العقلاء على حدوث الفعل بكل أنواعه وأصنافه وأفراده، أن تكون الذات فعلاً وهو يستلزم فاعلاً يحدثه، ويحدث به، ويقيمه ويقيم به .

وإن كان غير الذات لزم تعدّد القدماء، وتكثّر الأمثال الأزليّة .

وأيضاً لو كان مؤثراً لذاته لا ختلفت أحواله، لأن التّأثير متأخر عن المؤثر ولو في الفرض والاعتبار، ولو بالمفهوم، فحالة التأثير بعد حالة الذات في نفسها، والمتغيّر الأحوال ومختلفها حادث بلا خلاف، ولو كان فيما يعلمه .

وقوله : «فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته، بل لا بد من اعتبار قيدٍ آخر»؛ **جوابه** : لا بدّ من اعتبار قيد آخرَ، وهو الفعل؛ أي : المشيئة والإرادة والإبداع، كما قال الرضا عليه السلام : **(معناها واحدٌ، وأسماؤها ثلاثة)**(١) .

[مقصود المصنف تتّئ من كلمة المجموع في كلامه]

وقوله : «لم يكن ما فُرِض فاعلاً فاعلاً، بل الفاعل إنّما هو ذلك المجموع» .

جوابه : إن ما فرضه المصنف من كون الذات البحت فاعلاً لم يكن فاعلاً، إذ لو فرض ذلك لزم ما قلنا، فلا بدّ من قيدٍ يسند الفعل به إليه؛ وهو المشيئة والإرادة؛ أعني الفعل، وليس المجموع فاعلاً، بل الفاعل مثالُ الذاتِ البحتِ بفعله، أعني المشيئة والإرادة، والمعلول يستند إلى الفعل، والفعْل أحدثه الفاعل بنفسه، أي: بنفس الفعل، وأقامه بنفسه، فهو قائم بالفاعل قيام صدور، وبنفسه قيامَ

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج٢، ص١٣٩، ح١، باب : ١٢ . التوحيد، ص٤١٧، ح١، باب : ٦٥ . بحار الأنوار، ج٥٤، ص٤٧، ح٢٧، باب : ١ حدوث العالم وبدء خلقه .

تحقّق؛ أي : قياماً ركنيّاً، والمعلول قائم بالفعلِ قيام صدور، وبأثر الفعل قيام تحقّق، أي : قياماً ركنيّاً، وليس المعلول مستنداً إلى الفاعل لذاته، ولا إلى المجموع، بمعنى صدوره من كلٍّ من الفاعل والفِعْل على سبيل التعاقب، أو التبعيض والتوزيع، أو من القدر المشترك بينهما .

والفاعل على الحقيقة ليس هو الذات البحت، وإلّا لزم ما قلنا سابقاً : من أنه يكون فاعلاً لمعلول واحد، غير منتهي التمام على الدوام، بل الفاعل هو الذات الظاهرة بالمفعول، وهو الذي عَنيناه بمثال الذات؛ أعني الصفة العنوانية، والمعلولات تنتهي إلى الفعل، كما قال مقتدانا أمير المؤمنين عليه السلام : (**انتهى المخلوق إلى مثله، وألجأه الطلب إلى شكله**)[1]، وشكل المخلوق هو الفعل لأنه مخلوق، ولأن هيئة المخلوق من هيئته كما قلنا : بأن هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب، لَا أنّها تنتهي إلى الفاعل .

[هل الذات المقدسة تصلح أن تكون فاعلاً؟]

وقوله : «إلى أن ينتهي إلى أمرٍ يكون هو لذاته وجوهره فاعلاً» .

جوابه ما قلنا : أنه لا تكون الذات فاعلاً، وإنّما الفاعل مثالها، ألا ترى زيداً مرة يفعل، ومرّة لا يفعل، ولو كانت ذاته بنفسها هي الفاعلة، لكانت الفاعلية عين حقيقتها، فلا تتحقّق إلّا فاعلة، ولكنها إذا لم تفعل فهي الذات حقيقة، وإذا فعلت فهي حينئذ قد لبست ثوباً، أعني المثال الذي هو ظهورها بالفعل، أي فعلها لما ظهرتْ به، وذلك المثال من الذات بمنزلة القائم من زيد، والقائم من زيد إذا فتَّشْتَ عن حقيقته وجدته اسماً لفاعل القيام لا لذات زيد، فهو في الحقيقة مصاغ من فعل زيد للقيام، ومن القيام الذي هو أثره، فجعل اسماً لفاعل القيام؛ ومثاله كالحديدة المحماة بالنار، فإنّ ذلك فاعل الإحراق، لأن الحرارة التي هي فعل النار هي المحرقة، والحديدة محلّها الحامل لها، فالعالم العارف بالله سبحانه ينتهي عنده

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

الكلام إلى أمر يكون هو بفعله فاعلاً لَا بذاته .

[كيف يكون فاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته]

وقوله : «ففاعليّة كل فاعل تامٌ الفاعليّة بذاته، وسنخِه وحقيقته، لا بأمرٍ عارضٍ لَه» .

جوابه : أن الفاعلية لا تتحقق بذات الفاعل، كما لا يقال : أنّ المقابل للمرآة هو الفاعل للصورة، وإنّما تتحقق للشيء بكونه فاعلاً بفعله، ولذا سمي بالفاعل، وليس كون الفاعل فاعلاً بفعله، يلزم منه أنّه ليس بتامٌ لاحتياجه في فاعليته إلى فعله، كما نبّه المصنف عليه بقوله : «كل فاعلٍ تامٌ»؛ لأن الشيء لو تحقّقت لَه الفاعلية بدون الفعل، وتوقفت فاعليته على الفعل، إتّجه كلام المصنّف، لكنّ الذات البحت لا يتّصف بصفات الخلق لذاته، وهي صفات الإضافة؛ أي : الّتي مفاهيمها تنشأ عن الارتباطات، كالفاعلية فإنها تقتضي فعلاً ومفعولاً، والخالق والرازق والمعطي وما أشبه ذلك، فإن صفات الإضافة صفات الخلق، ولا يَجُوز أَنْ يتّصف بها الحق تعالى .

[الذات البحت متصفة بمعنى الفاعلية ولا فعل ولا مفعول]

والفاعلية إنّما يوصف بها من يفعل وفعل، نعم الذات البحت متّصفة؛ بمعنى الفاعلية، ولا فعل ولا مفعول، ومعناها هو القدرة والعلم، وكذلك سائر صفات الخلق، فالذات بنفسها تامّة وفوق التمام؛ بمعنى الفاعلية الذي هو ذاتها، أعني القدرة والعلم المطلقين، فلا يلزم من قولنا : أن الفاعل لا يفعل بذاته، وإلّا لَما كان فاعلاً، وإنما يفعل بفعله نسبة الاحتياج والنقص .

فإن قلت : يلزم على قولِك : أنه تعالى لا يوصف بالعلم والقدرة، والسمع والبصر، لأن مفاهيمها اقتضاء الإضافَة، فالعلم يقتضي عالماً ومعلوماً، وكذلك البواقي، وهذا خلاف ما عليه كل العلماء، والحكماء والعقلاء .

قلت : نعم الأمر كما قلت، فإنّ العلم المقتضي معلوماً، والقدرة المقتضية مقدوراً، والسمع والبصر وغيرهما لا يصح أن يوصف بها تعالى؛ لأنها صفات فعليّة، وإنما يوصف بمعانيها وهو العلم والقدرة، وكذلك يوصف تعالى لذاته بمعنى الخالق، وهو القدرة والعلم، ولا يوصف لذاته بالخالق؛ لأنها من صفات الأفعال .

وأمّا إذا سمعتَ عنهم عليهم السلام يقولون : هو سبحانه عالم؛ يريدون به العلم الذي هو ذاته، وهو تعالى لذاته عالم ولا معلوم، وقادر ولا مقدور .

وأمّا المقتضي للإضافة، يقولون : هو سبحانه عالم، فهي من صفات الأفعال، لا توصف بها الذات البحت، وكذلك الفاعل، فافهم إن وُفِّقتَ للهدى فهمت، والله سبحانه ولي التوفيق .

ففاعليّة كل فاعل تامٍّ الفاعلية بفعله لا بذاته وسنخه .

[فاعلية كل فاعل تام الفاعلية بفعله لا بذاته وسنخه]

وقوله : «فإذا ثبت أن كل فاعل تامٍّ فهو بنفس ذاته فاعل، وهويّته مصداق للحكم عليه بالإقتضاء والتأثير» .

جوابه : لم يثبت من هذا شيء، وإنما الثابت أنه تعالى بفعله فاعل، وإنّ هويّته تعالى لو كانت مصداقاً للحكم عليه بأنها تقتضي لذاتها الفاعلية والتأثير، لكان فاعلاً في الأزل، ومؤثّراً في الأزل، وقد ثبت أنّ الأزل هو الذات البحت، فإما أن يكون مؤثّراً في ذاته، أو يكون في ذاته شيء غيرها يكون مؤثراً فيه، أو يكون الأزل شيئاً غير الذات قديماً، فتتعدّد القدماء، ويَكون وقتاً أو مكاناً، والتأثير فيه نفسه بإحداثه أو بعضه، أو يكون فيه غير الحق تعالى، فتتعدّد القدماء، ويكون محلّاً أو وقْتاً لما أحدث فيه .

وقوله : «فيثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية، المنتزعة عنه، المنتسبة إليه بسنخه وذاته» .

جوابه : أنه لم يثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية، بل الثابت في نفس الأمر ما سمعت حكاية بعضه من كلامنا .

وفي قوله : «المنتزعة منه»؛ تصريح إلى أن الأشياء عند المصنف إن لم نقل أنه لم يرد أنها أجزاء منه، تُقْتَطع تَنْفَصِل منه بعد ذلك اللزوم بذاتها، أو تُنْتَزع منه بصورها وأشباحها، مع بقاء حقائقها، كلّ في رتبته من الذات .

وإنما تنفصل من حقائقها التي في ذاته، كانفصال النار من الحجر بالزناد، أو انفصال اللفظ من النفس، أو تنحطّ منها صورها وأشباحها وأظلّتها، مع بقاءِ حقائقها في ذاته، متّحدة بها، أو قائمة بها قيام عروض، أو معلّقة به تعليق الظل بالشاخص، وفي كل ذلك تثبت المغايرة، ويثبت التضايف، فتجويزه لهذه الوحدةِ عليه عين تجويز القوم المشّائين[1]، ولهذا قلنا : من حيث لا يشعر .

وقوله : «المنتزعة عنه»؛ صريح في أخْذِهَا من الذات البحث .

وقوله : «المنتسبة إليه»؛ محتمل لأحد الوجوه التي ذكرناها في كيفية الانتساب .

وقوله : «بسنخِه وذاته»؛ صريح في أنّ الأخذ بالاقتطاع، وهذا هو المرجو من جناب المصنف من الوقوع في ذات الله تعالى .

[عود على بدء]

ثم نرجع إلى كلامه في هذه الرّسالة، فنقول : وقوله : «والتوافق»؛ يعني أنّ الوحدة الحاصلة من توافق شيئينِ في جهة تكون غير حقيقية، كوحدة توافق الأربعة والستّة في النصف، فإن النصف في نفسه، وإن كان واحداً إلّا أنه منسوب إلى متغايرَيْن، فلا تكون حقيقية فلا تصدق عليه تعالى .

وأقول : إن جميع الوحدات التي ذكرها تكون صادقة عليه تعالى، على ما قرّره من كلامه، ليس منها شيء يخرج عن الوحدة الحقيقة الّتي عناها من كلامه حين أثبت التلازم بين الذات ومعلولاتها، وأحال تصوّر الإنفكاك بينهما، ومنعه لذلك ممنوع بما يلزم من اعتقاده الذي أثبته وبرهن عليه .

---

(١) تقدم ترجمة هذا الاسم في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب .

[قول المصنف ﷺ: بل وحدته وحدة أخرى، ...إلخ]

قال: «بل وحدته وحدة أخرى، مجهولة الكنه كذاته، إلّا أنّ وحدته أصل الوحدات، كما أن وجوده أصل الوجودات، فلا ثاني لَه، وكذا علمه الوحْداني نفس حقيقة العلم، الذي لا يشوبه جهل، فيكون عالماً بكلّ شيء من جميع الوجوه، وهكذا القول في جميع صفاته الكمالية»[1] .

[الرد على من قال: بأن وحدة الله تعالى هي عين ذاته مجهولة الكنه]

أقول: هو يريد أنّ وحدته مغايرة لجميع الوحدات، كما ذكر قبل هذا الكلام بلا فاصلة، وبيّن وجه ذلك أنّ وحدته تعالى مجهولة الكنه كذاته، وما سواها معلومة الكنه، ثم بيّن أنّ وحدته المجهولة الكنه أصل لسائر الوحدات؛ يعني أنّها اسطقس جميع الوحدات، كما أن وجوده كذلك لجميع الوجودات، وعلمه أيضاً اسطقس لجميع العلوم وقدرته وسائر صفاته أصول لسائِر صفات الخلق .

[مراد المصنف ﷺ من كلمة ذاته]

وقوله: «كذَاته»؛ لا يُريد به أَنّ الوحدة مُغَايرة في نفس الأمْرِ لذاته، وإنما الذات لما كانت معروفة عند الكل، بأنّها مجهولة الكنه والوحدة، لم تُعرَفْ بذلك عند الكلّ، وإنما يعرف ذلك العارفون باللّه، من أن وحدة ذاته هي عين ذاته، فشبّهها في هذه المجهولية بها، ومراده أنّها هي هي، والأمر الواقع كذلك يقيناً في كون وحدته المجهولة الكنه أصلاً لجميع الوحدات الحادثة، كما أن وجوده تعالى أصل لجميع وجودات الحادثات، وكذلك صفاته كلها أصل لصفات خلقه، وهذا هو المعروف من مذهبه، ومذهب أتباعه القائلين بوحدة الوجود، ألا تسمعهم يقولون: معطي الشيء ليس فاقداً لَه في ذاته .

---

(١) كتاب العرشية، ص١٢ .

فإذا قلت : لهم الحجر في ذاته والثّمر، قالوا : نعم بوجه أكمل، ونحو أشرف، وربّما مثّل بعضهم ذلك بالنار في الحجر، فإنها كامنة في الحجر، كذلك الأشياء كامنة في ذاته، وكما أنه إذا حكّ الحجر بالزناد خرجت النار، وهي مثال الكامنة لا ذاتها، بحيث إذَا خرجت نقص كَمُّ الكامنة، وفقد الحجر شيئاً مما هو كامن فيه، بل الظاهر مثال الكامنة نزل من الكامنة، و لم يفقد الحجر شيئاً ممّا فيه، كذلك ذوات الأشياء وصفاتهم، إذا نزلَتْ من غيب الذات، فإنّما نزل مثالها وشبحُهَا، وما في الذات باقٍ في رتبته، لم يتحوّل و لم تفقده الذات .

قال المصنّف في المشاعر، في كيفية علمه تعالى بكل شيء : «فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها، فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء، فما عند الله هي الحقائق المتأصّلة، التي نزّل هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال»[1] .

وقال الملّا محسن[2] في الكلمات المكنونة : «فإنّ الكون كان كامناً فيه، معدوم العين، ولكنه مستعدّ لذلك الكون بالأمر، فلمّا أمر تعلّقت إرادة الموجِد بذلك، واتّصل في رأي العين أمرهُ به، ظهر الكون الكامن فيه بالقوّة إلى الفعل، فالمظهر لكونه الحقّ، والكائن ذاته القابل للكون، فلو لا قبوله واستعداده للكون لما كان، فما كوّنه إلّا عينه الثابتة في العلم، لاستعداده الذّاتي الغير المجعول، وقابليّته للكون، وصلاحيّته لسماع قول : «كن»، وأهليته لقبول الإمتثال، فما أوجده إلّا هو ولكن بالحقّ .

وفيه أو نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر، والقابل بعينه هو الفاعل، فالعين الغير المجعولة عينه تعالى، والفعل والقبول لَه يدان، وهو الفاعل بإحدى يديه، والقابل بالأخرى، والذات واحدة، والكثرة نفوس، فصحّ أنه ما

(١) كتاب المشاعر، ص١٠٨ .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

أوجَد الشيء إلّا نفسه، وليس إلّا ظهوره»[١] .

وحيث ألزمناهم بالقول بوحدة العلة التامة مع معلولها كما تقدّم، لأنَّ ما لا يمكن تصوّر إنفكاكه واحد، وتلك الوحدات التي نفاها أشياء معلولة لَه تعالى، فهي لازمة لذاته، لا يمكن تصور إنفكاكها، وما لا يمكن تصوّر إنفكاكه بسيط، فهو واحدٌ بوحدةٍ حقيقية، لأن الذات واحدة، والنقوش كثيرة كما قالوا، لزِمهم إثبات ما نَفَوا، والاعتراف بما أنكروا، ولزمهم أن تكون تلك الوحدات مجهولة الكنه؛ لأنها وحدة مجهول الكنه، وقد صرّحوا بكونها معلومة الكنه، فيلزمهم إمّا كونها معلومة الكنه مجهولة الكنه، أو رفع الجهالة بالكلّ، أو خطأ قولهم في الكلّ، وذلك لأنّ وحدته عندهم أصل الوحدات كلها، كما أن وجوده أصل الوجودات، وعلمه أصل كل العلوم، وكذلك سائر الصفات .

ويريدون أن الوحدة حقيقة واحدة، وكذا الوُجود، والعلم والقدرة وغيرها، فصرف الوحدة التي لا يشوبُهَا شيء غيرها، هِيَ وحْدَته ﷻ، وهي عين ذاته تعالى، وسائر الوحدات شؤون لها، قائمة بها، انحطّت بما عرض لها من نقائص مراتب تنزّلها، من غير أن تلحق تلك النقائص لها لذاتها، بل هي في ذاتها مبرأة عن شوب النقائص، وكذلك صرف العلم الذي لا يشوبه جهل، وصرف القدرة التي لا يشوبها عجز، وصرف الوجود الذي لا يشوبه عدم، وكذا سائر الصفات ما خلص وصفاً فهو الواجب تعالى، ومَا كَانَ مَشُوباً فهو ما ينسب إلى الممكن، من غير أن يلحق الشوب شَيْئاً منها لذاته، فما ثبت للوجودات من الوجود ثبت للوحدات من الوحدة الحق، ولسائر العلوم من العِلْم الذي هو حقيقة العلم، ولسائر القدرة من القدرة التي هي صرف حقيقة القدرة، وهكذا سائر الصفات .

---

(١) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص٨٣، كلمة فيها إشارة معنى كن فيكون .

ويرد على قوله هذَا : على كل واحد منها ما ورد على الوجـــود صـــرفه ومشوبه، على قوله : ما أورَدْناه ونورده .

وأمّا على ما نقوله نحن تبعاً لأئمّتنا عليهم السلام ، من أنّ الذّات البحت لا يلزمُهـــا شيء، ولا تلزم شيئاً، ولا تكون فعلاً، ولا إرادة، ولا مشيّئة، لئلّا تكون مستندة إلى غيرها، أو مستنَداً لغيرها، ولا تدخل مع غيرها تحت مفهوم، ولا في قَيْد لفظ أو معنى، بل هي مبرّءة من كلّ ما يجوز على غيرهَا، فلا توصَف إلّـــا بالوحـــدة الحقيقيّة، التي لا يكون منشؤها متوقفاً على شيء غيرهَا .

[مراد المصنف تتمُّ من العلم الوجداني]

وقوله : «وكذا علمه الوحداني، نفس حقيقة العلم، ... إلخ»، يريد به مـــا يريد في الوجود، وقد بيّنّا بطلان إرادته ومقصوده في ما تقدم، وفي شرح المشاعر وغيره، إذ علمه الوحداني هو ذاته الحقّ سبحانه، وليس في ذاته الحقّ شيء غيره، ولا يكون مطابقاً لشيء، ولا مقروناً بشيء، ولا واقعاً على شيء .

والعلم الذي يشير إليه المصنف هو ما يفهمه، ولهذا يجعله مطابقاً للمعلـــوم، وواقعاً عليه، ومقترناً به، ولا شكّ أن كل ما يكون مفهوماً لأحد من الخلق، أو مطابقاً لشيء، أو واقعاً عليه، فهو محدث، وكذلك سائر الصفات .

[هل علم الله الذاتي البحت متعلق بكل شيء؟]

وقوله : «فيكون عالماً بكلّ شيء، ... إلخ»، صريح في أنّ علمـــه الـــذّاتي البحت متعلق بكل شيء، ومطابق لكلّ شيء، وواقع على كل شيء، لأن المفهوم من العلم ذلك، إذ لو لم يكن متعلّقاً بالمعلوم، ومطابقاً له، وواقعاً عليه، لم يكـــن عالماً به، ويلزمه إمّا أن يكون العلم في الإمكان؛ لأن المعلومات كلها ممكنـــة، أو المعلوم في الأزل؛ لأن العلم في الأزل، ويجيء هنا ما ذكرنا قبل؛ من كون الأزل ظرفاً، أو محلاً للغير، من قديم أو حادث .

والمعلوم المقطوع به أنّ الأزل هو الذات الحق عَجَّلَ، وهو العلم الحق عَجَّلَ، فلا

يكون وقتاً لغيره، ولا محلّاً لحادث ولا قديم .

ويجيء على كون العلم في الإمكان كون الأزل في الإمكـان، وبـالعكسِ بالعكس، وكلاهما محال .

ولا يلزم من قولنا هذا؛ كونه غير عالم بها، بل هو عـالم في الأزل بهـا في الإمكان، فالعلم في الأزل لا يخرج عنه؛ لأنه هو الأزل، ولو جاز أن يخرج منـه كان ممكناً، والمعلومات كلها في الإمكان لا تخرج منه أبـداً، والتعلّـق بهـا في الإمكان مع وجودها لا قبله، وهذا هو العلم الإشراقي .

وإذا أردتَ أن تتصوّر هذا فنضرب لك مثلاً، وهو أنّك سميع حقيقـة، ولم يكن أحد يتكلم فتسمع كلامه، فإذا وجد مَن تكلّم سمعتَ كلامَه حين تكلّم لا قبله، ولا يقال : لك قبل كلامه؛ أنّك أصمّ لستَ بسميع، بل أنت سميع، ولكن لم يوجد مسموع، فإذا وجد المسموع تعلّق السمع به، ووقع عليه .

وهذا التعلق والوقوع لم يكن قبل المسموع؛ لأنه نسبته وإضـافته يوجـد بوجوده، ويفقد بفَقْدِه، وأنت على كل حالٍ سميع بغير اختلاف في حال سمعِك بعده وقبله .

ومثله خروج الصورة منك في المرآة، لم يكن قبل المرآة ولا بعدها، والمنطبع فيها إشراق منك لم تختلف حالتك قبل الانطباع وبعده، ولم يتجدَّدْ لك حال ولا إضافة ولا نسبة، وإنما المتجدِّد حال الانطباع، فالإضافة والنسبة والتجدّد للمنطبع في المرآة، فافهم المثال، وتَرقَّ منه إلى معرفة الحق المتعال، في مراتب التعريـف، ومعارج التوصيف، واشرب صافياً، ودع عنك ترّهَات الصوفيّة[1]، لأنهم يقولون: يعلمها في الأزل، مع أن المعلوم إذا لم يكن شيئاً كيف يعلم ما لـيس بشـيء، ولكنهم يقولون : هي في الأزل أشياء، وأعيان ثابتة في الأزل، ولهم اختلافات في ذلك الثبوت والتحقق، فمنهم من يجعلها كالحصة النوعية من الجنس، فإنّ حصّة

---

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

الإنسان من الحيوان لم يكن محدثاً لها، وهي عينه باعتبار، وغيره باعتبار .

وإلى هذا المعنى أشار الملّا محسن[١] في الكلمات المكنونة في ما تقدم مما نقلناه عنه، في قوله : «فالعين الغير المجعولة عينه تعالى»[٢]، ومنهم من يجعلها شؤونات أبرزها من ذاته، أو شؤونات برزت من دون إبراز، أو صور علميّة معلقة به تعلّق الظلّ بالشّاخص، أو هي صور لذاته، يخلعها تارة ويلبسُهَا أخرى، إلى غير ذلك من الوساوس الشيطانية .

ثم إذا كانت في الأزل، فإن كانت غيره تعددت القدماء، إن قالوا : بقدمها، وكان الأزل محلّاً للحوادث إن قالوا : بحدوثها، وإن قالوا : كما في الكلمات المكنونة هي عينه، فلم يعبّرون عنها بالمغايرة والكثرة، ويقولون : هي هو .

وإن قالوا : هي غيره، فلم جعلوا غيره عينه، **﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ﴾**[٣] .

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) راجع الصفحة رقم (١٣٩) من هذا الكتاب .

(٣) سورة الزخرف، الآية : ١٥ .



[القاعدة الثانية من المشرق الأول]

[في أن كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأشياء ..]

قال : «قاعدة عرشيّة؛ كلّ ما هو بسيط الحقيقة، فهو بوحدته كل الأشياء، لا يعوزه شيء منها إلّا ما هو من باب النقائص، والأعدام والإمكانات، فإنك إذا قلتَ : «ج» ليس «ب»، فحيثيّة كونه «ج» إن كانت بعينها حيثية أنه ليس «ب» حتى يكون «ج» بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته، فكانت ذاته أمراً عَدَمِيّاً، ولكان كل من عقل «ج» عقل ليس «ب»، لكن التالي باطل، فالمقدّم كذلك، فثبت أنّ موضوع الجيميّة مركب الذات، ولو بحسب الذهنِ من معنى وجودي به يكون «ج»، ومن معنى سلبي عدمي به يكون ليس «ب»، وغيره من الأمور المسلوبة عنه، فعلم أن كل ما يُسلب عنه أمر وجودي، فهو غير بسيط الحقيقة مطلقاً، فينعكس نقيضه كل ما هو بسيط الحقيقة فغير مسلوب عنه أمر وجودي، فهو ليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركبة من جهتين؛ جهة بها هو كذا، وجهة بها كذا، فثبت أنّ البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتّمام، لا من حيث النقائص والأعدام، وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً، وحضورها عنده على وجهٍ أعلى وأتمّ؛ لأن العلم عبارة عن الوجود، بشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادّة، فافهم يا حبيبي واغتنم»[1] .

[القول في بسيط الحقيقة كل الأشياء والرد عليه عن طريق أهل البيت عليهم السلام]

أقول : قوله : «كل ما هو بسيط الحقيقة، فهو بوحدته كل الأشياء»؛ أي :

---

(١) كتاب العرشية، ص١٣ .

بكمال بساطته التي لا يمكن فيها فرض التعدّد والكثرة كل الأشياء، لأنه بحكم عكس النقيض أمر وجودي لا يسلب عنه شيء، كما ذكره في المشاعر، باطل بعين ما استدلّ به، فإنّه إنّما استدلّ على ذلك بأنه إذا سلب عنه شيء، وأخذ ذلك السلب في مفهومه لزم التركيب، فتقول : لَه بسيط الحقيقة أمر بحت، لا أمر لا يسلب عنه شيء، لأن قولك : أنه أمر لا يسلب عنه شيء، مثل قولك : أمر سلب عنه شيء، إذ في الحالين يلزم التركيب، فيلزم التركيب من أمر وجودي، وأمر عدمي فيما فررت منه، ويلزم التركيب من أمر وجودي، ومن أمر وجودي فيما التجأت إليه، وهو لا يسلب عنه شيء، والتركيب من الوجوديّين أظهر في التركيب وأقبح؛ لأن لا يسلب نفي سلب وهو إثبات، وإنّما البسيط أنّه أمر بدون قيد، على أن قولك : فحيثيّة كونه «ج» إن كانَتْ بعينها حيثيّة أنّه ليس «ب»، يصح إذا أخذت الحيثيّة، ولكن لو قيل : بنحو ذلك كما يذهب إليه المتكلمون وأمثالهم، من تقسيم الصفات إلى ثبوتية وسلبيّة، فإنهم إذا وصفوه بسلب مثل هو تعالى ليس بجسم، ولكنهم لم يأخذوا حيثيّة السلب في مفهوم الثبوت، فلا يلزمهم المحذور .

والذي نذهب إليه تبعاً لساداتنا عليهم السلام، أنّا إذا وصفناه في التعبير عند التعريف بالأوصافِ السّلبية، نجعلها حدوداً للأغيار، كما قال الرضا عليه السلام : (**كنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه**)[1]؛ يعني كنه معرفته تفريق بينه وبين خلقه، أي : تنـزيهه عما يجوز على خلقه، وغيوره أي : جميع غَيْراته من جميع ما يناله الإدراك، ممّا ينفي ويثبت فهو أوصاف ما سواه، وتحديد لهم، فقولك: ليس بجسمٍ تحديد للجسم بالنفي وبالجسمية، فافهم هذا ما نقوله ظاهراً .

وأمّا في الحقيقة فلا يعرف بنفي ما سواه، إذ ليس معه شيء منَ السواء حتّى يميّز بنفيه، وإنما هو هو لا يشتبه بشيء، إذ ليس معه شيء لا في ذاته، لا في أزله

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب .

لأنه ذاته، ولا في علمه لأنه ذاته، إذ كان العلم تعالى ولا معلوم، فإذا وجد المعلوم وُجِد معلوماً، وإذا لم يكن شيء فما معنى معلوم ولا معلوم، فإذا لم يكن شيء معه فما معنى قولك : سُلِب عنه، أو لم يسلب عنه .

نعم من كان يقول : بثبوت الأشياء معه أعيان ثابتة في ذاته، أو في علمه، أو معلّقة به، كما يقوله المصنف وأتباعه، فيصح عنده القول : بأنه سلب عنه، أو لا يسلب، لكنه يبطل عليه قوله : بسيط الحقيقة؛ للزوم التركيب على قوله : سلب عنه، ولا يُسْلَب .

وبقوله : كل الأشياء، فإنّ ما هو كُلٌّ ليس ببسيطٍ، كيف وهو يقول : مركّب الذات، ولو بحسب الذّهن، ولا شك أن جميع عباراته مقتضاها التركيب والتعدد بحسب الذهن، وبحسب الخارج لا يخفى على أحد إلّا مَنْ نظره فيها نظر تقليد، أو من هو ناظر إلى من قال لا إلى ما قال .

[هل كل ما هو من باب النقائص شيء أم لا ؟]

وقوله : «لا يعوزهُ شيء منها إلّا ما هو من باب النقائص»؛ فيه أنا نقول : ما هو من باب النقائص شيء، أو ليس بشيء؟، فإن كان شيئاً فالله سبحانه خالقه، فهو شيء داخل في الأشياء، وإن كان ليس بشيء، فلا معنى لاستثناء ما ليْس بشيء، على أنَّ المصنّف في الكتاب الكبير يذهب إلى اتّحاد الشّيء والموجود، وعدم تحقق الشيئيّة بدون الوجود في كلّ طور .

فالنقائص والأعدام والإمكانات، بأي اعتبار كان من الأشياء، فإن سلبها عنه كانت ذاته مركّبة من سُلوب الأشياء، مثل هو ليس بجسم، وليس بماهيّة، وليس بنقصٍ، وليس بعدمٍ، فإن هذه كلّها موجودة، أما عنده ففي الذهن، وأمّا عندنا تبعاً لموالينا عليهم السلام -برئت إلى اللّه تعالى وإليهم من خلافهم- فهي موجودة في الخارج، وما في الأذهان فأشباح وأظلّة منْتزعة من ذواهّا، وموصوفاهّا الخارجيّة، فإن اللّه عز وجل جعل الذهن مرآة، فإذا أردت إدراك شيء، أو تَذكّره ممّا أدركته، ثم غاب عنك، أو عزب عن ذهنك، إلتفتَّ بمرآة خيالك، وقابلت بها ذلك الشيء

في مكانه ووقته، فتجد مثاله قائماً هنالك، في وقت الإدراك الأول، فتنطبع صورته في مرآة خيالك، ويستحيل أَنْ تدرك شيئاً بدون ذلك، ويأتي تمام البيان .

فلا يكون في الذهن حقيقة الشيء الخارجي بعينها، ما سوى عوارضها الخارجية، كما زعموا بأنك إذا تصوّرتَ النار كانت حقيقة النار؛ أعني الحرارة واليبوسة الجوهريين في ذهنك بذاتها معرّاة عن الإحراق، وإنّما في ذهنكَ الصور المنتزعة من الخارجي، ولذا لا تذكر شيئاً أو تتصوّره حتى تلتفت بمرآة ذهنك، إلى مظنّة كونه في وقته أو في محلّه ووقته، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١] .

ومما يدل على ذلك ما روي عن الرضا عليه السلام كما تقدم، وإنما أذكره تسهيلاً لتحصيله، وتكريراً للتأكيد، ليثبت في الأذهان، وتطمئن قلوب أهل الإيمان، قال عليه السلام كما رواه الصدوق في أول علل الشرائع، بإسناده إلى الحسن بن علي بن فضال، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قلت لَه : لِمَ خلق الله الخلق على أنواع شتّى، ولم يخلقه نوعاً واحداً؟ .

فقال : **(لئلّا يقع في الأوهام على أنه عاجز، ولا تقع صورة في وهمِ ملحد إلّا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً، لئلّا يقول قائل : هل يقدر الله عز وجل على أن يخلق صورة كذا وكذا، لأنه لا يقول من ذلك شيئاً إلّا وهو موجود في خلقه -تبارك وتعالى-، فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير)**[٢] .

وقال جعفر بن محمد عليهما السلام : **(كلّ ما ميّزتموه بأو هامكم، في أدقّ معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردود عليكم)**[٣] .

---

(١) سورة الرعد، الآية : ٤ .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

[اجماع العقلاء على أن النقص والعدم والإمكان والماهية وغيرها ألفاظ مستعملة بإزاء معان موجودة ولو في الذهن]

والحاصل هذه الألفاظ الموضوعة بإزاء هذه المعاني، مثل نقص وعدم، وإمكان وماهية، وما أشبه ذلك، هل هي ألفاظ مهملة أو مستعملة؟، فإن كانت مستعملة فهي إنما وضعت بإزاء معانٍ موجودة، وإن كانت لم توضع بإزاء معانٍ موجودة فهي مهملة، وأجمع العقلاء على أنها مستعملة، موضوعة بإزاء معانٍ موجودة ولو في الذهن، وقد بيّنا الموجود في الذّهن .

وأقول : هذه الموجودة في الذهن مَن خلقَها، وكذلك الأمور الاعتبارية؟، بل ثبوت شيئيّتها مَن خلقها، فإن كانت مخلوقة لهم، فقولهم : هو كلّ الأشياء، يَعْنُون كل الأشياء من خلقه، فتكون الأشياء من خلقهم سُلِب عنه، وإن كانت من خلقه، أو من خلقهم ولا تُسْلَب عنه، فاستثناؤه لها غَلط .

وعلى كل تقدير فلا يكون كلّ الأشياء، وإنما هو كلّ الأشياء التي يعيّنُها المصنّف، لأن الأشياء وإن كانت جمعاً محلّى بالألف واللام، وقد نصّ العلماء على إفادته العموم، لكنّ المصنّف يريد به العموم العرفي .

فإن قلت : أنه يريد اللغوي، ولكن هذه ليست أشياء حقيقية، وإنّما هي أمور اعتباريّة؟ .

قلت : قد بيّنّا أنّ الاعتبار من عالم الخلق، وأنّ هذه الأمور أشياء مخلوقة، غاية الأمر هل هي مخلوقة للّه، أم مخلوقة لهم، **﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾**[1] .

[النفي فرع الثبوت ولو بالذهن والإمكان]

وقوله : «فإنك إذا قلت : «ج» ليس «ب»، فحيثيّة كونه «ج» إن كانت بعينها حيثيّة أنه ليس «ب»»؛ قَدْ قلْنَا عليه : أنّه لا يلزم ذلك، بل يجوز أن يكون كونه ليس «ب»، لا يتّحد بكونه «ج»، فيكون كونه ليس «ب» مستنداً إلى

(١) سورة الصافات، الآية : ٩٦ .

فعل كونه «ج»، أو أثر فعله، أو لبعض أحواله، بحيث لا يكون جزء ماهيته، كما قلنا فيما تقدّم في الصفات السلبية : من كون السلب راجعاً إلى نفسه، أو إلى متعلقه؛ أعني المسْلوب على نَحو ما أشارَ إليه الرّضا عليه السلام بقوله : (**وغيرهُ تحْديدٌ لما سِوَاه**)[1] .

وقلنا عليه أيضاً : إنّما يصح السلب ولا سلب في مقام يمكن فيه الثبوت، إذ النفي فرع الثبوت، ولو ذهناً وإمكاناً، ووجود غيره في مقامه ممتنع ذهناً وخارجاً، وفي نفس الأمر بكل اعتبار، فيسلب ولا يسلب .

وحكمهما إنّما يصح فرضه فيما يصحّ تحقّقه، وفي مقام الذات يمتنع فرض وجود شيء ولو عقلاً، فسقط اعتبار قوله هذا عند أهل الاعتبار .

وقوله : «حتى يكون «ج» بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته»، **قد قلنا** عليه : أنّه لا يجب ذلك إذا سلب عنه شيء؛ لجواز أن يكون مصداقاً بنفس الصفة، والفعل والأثر كَذَات زيد، إنما تكون مصداقاً للقائم بنفس الظهور بالقيام، ومن حيث الفعل وأثره؛ أعني القيام .

وأمّا إذا أخذتَ السلبَ في ماهيّة الذات، كان المسمى أي : الذات هو الثبوت والنفي، وعلى هذا لا يقال : يكون الثبوت مصداقاً للنفي إلّا مجازفة في التّعبير، بل يقال : أن الذات مصداق للثبوت والنفي، وعلى كلّ تقدير إنّما يضرّ لزوم التركيب على قولنا .

وأما على قوله : فلا يضر لزوم ذلك، إذ مصحّحات ذلك عنده كثير؛ منْها أن الكثرة نقوش ولا يضرّ ذلك مع اتّحاد الذّات .

ومنها أن الوحدة الحقيقية تستهلك الكثرات .

ومنها أنّ الأَشْيَاءَ شؤُون حَاصِلَة لَه حُصُولاً جَمْعِيّاً وَحْدَانيّاً، لا يَقْدَح كثراتها وتركيباتها في وحدةِ الحقّة، وبساطة الحَقيقةِ .

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب .

ومنها أنها عوارض لَه باعتبار مراتب تنــزّلاته، وأمثال هذه العبارات الباطلة ومآلُهَا إلى معنى واحد، كما نقول : الشجرة واحدة بلحاظ وحدتِها، وكــثيرة بلحاظ أغصانها وورقها وثمرها .

وكلامهم على هذا ناقص، فينبغي لهم ألّا يقولُوا : ليس كمثله شيء، بل كل شيء مثله، وبهذا يتم كلامهم .

وكأني بك أيها الناظر في كلامي هذا تنكره، وتقول : أنهم لا يقولون بهذا ولا يريدونه، وكأني بك إذا قلت لك : اسمع قول شاعرهم :

كلّ مـا في عــوالمي مــن جمـادٍ ... ونبــاتٍ وذات رُوحٍ مُعَــارِ

صُــوَرٌ لي خلعْتُهــا فــإذا مــا ... زِلْــت لا أزُولُ وهــي جــواري

أنا كــالثوبِ إن تلوّنــتُ يومــاً ... بــاحمرارٍ وتــارةً باصــفِرارِ

تسكتُ ولا تردّ جواباً .

وقوله : «فكانت ذاته أمراً عدميّاً»؛ يريد به أن الذات إذا كانت مصــداقاً ليس «ب» كانت مصداقاً لعدم .

[كل ما يجوز على عباده تعالى لا يجوز عليه سبحانه]

وكذا قوله : «ولكان كل من عقل «ج» عقل ليس «ب»»، وفيه أن التعبير عن مراده أن يقال : أنّ الذات تكون مصداقاً للإثبات، والنفي ليس على نحــو التوزيع، ولا على نحو التعاور، بل لمجموعهما، فتكون الذات وجوداً وعَدَماً، فيلزم ارتفاع النقيضين؛ أي : لا وجوداً ولا عدماً، واجتماعهما؛ أي : وجوداً وعدماً، وحينئذ هنا دقيقة تعالت عن التمييز بالكنه، وهو أنا قد قرّرنا ممّا دلّ عليه عباده ﷺ، أن كلّ ما يجوز عليهم يمتنع عليه، وما يمتنع عليهم يجب لَه سبحانه، فيجب في حقه اجتماع النقيضين بجهة واحدة، فتقول : هو عالٍ دانٍ بجهة واحدة، قريب بعيد كذلك، ويجب لَه ارتفاع النقيضين، وهو عين اجتماعهما، فتقول : هــو لا عالٍ ولا دانٍ، ولا قريب ولا بعيد، إلّا ما كان مما هو من صفات الخلــق، لأنــه

يمكن في حقهم فلا يجتمع لَه تعالى ذلك ونقيضه، فلا تقول : عالم جاهل، لا عالم ولا جاهل، متحرك ساكن، لا متحرّك ولا ساكن، لأن صفات الخلق فيها التضادّ حقيقة، وصفات الحق سبحانه لا تضادّ فيها حقيقة، إذ لا يمكن اعتبار كثرة فيها مطلقاً، فعالٍ ودان، وقريب وبعيد، التي تجوز على الخلق لا تجوز على الحق تعالى، لا هي ولا ضدّها، فلا تقول : هو عال كعلو زيد، دانٍ كدنوّه، لأنهما في الجهة، وهي لا تجوز عليه، ولا تقول : هو قريب كقرب زيدٍ، وبعيد كبعده، لأنهما في المسافة، ولا عالم كعلم زيدٍ، ولا جاهل كجهله؛ لأنّهما في ثبوت الغير وعدمه .

فلزوم كون الذات وجوداً وعدماً، وصفاً لَه بصفات خلقه؛ لأنه في المتضادّ في الحقيقة، لا من حيث لزوم اجتماع النقيضين أو أرتفاعهما، اللّذَيْنِ ينسبانِ إلى الحقِّ تعالى، بل هما من منسوبات الخلق .

ولو أريد بهما ما يصح عليه تعالى؛ أي : الوجود الذي يصح عليه، والعدم الذي يصح عليه جاز، وليس وصفه بالعدم مع الوجود من أخذ نفي الغير في كنه الذات، لأن ذلك النفي مما لا يجوز عليه، وما يجوز عليه هو الوجود بالآيات، أي: إثباته بآياته، والعدم الوجود بالذات، فإنّه ﷻ مفقود بذاته لكل ما سواه، وموجود بآياته لكل مَن خلقه وبراه، إذ ليس للوجود والعدم معنى في حقّ ذاته المقدسة ﷻ غير هذا .

وأمّا معناهما المعروف عند الخلق؛ فهو إنما يصح على فعله، وعلى مثله الْأعلى المشار إليه بقول الحجة في دعاء شهر رجب : (**يعرفُكَ بِهَا مَنْ عَرَفَكَ، لا فرق بينك وبينها، إلّا أنهم عبادك وخلقك، ...**)[1] .

وقوله : «فثبت أن موضوع الجيميّة مركب الذات، ولو بحسب الذهن، من معنى وجودي به يكون «ج»، ومن معنى به يكون ليس «ب»»، قد أشرنا فيما

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٣) من هذا الكتاب . .

ذكرنا أنّ معناه عنده أو لازم كلامه أن مدلول «ج» غير مدلول ليس «ب» ليصحَّ التركيب، وقد صرّح به في قوله : مركّب الذّاتِ .

وظاهر قوله : «ولكان كل مَن عقل «ج» عقل ليس «ب»»، عدم مغايرهما مع دلالة «ج» على الثبوت، ودلالة ليس «ب» على النفي، وبين الكلامين تباين عظيم؛ لأن ظاهره أن كلّ من عقل «ج» عقل ليس «ب» اتّحاد المفهوم، أو اتّحاد المِصْدَاق، وكلا الأمرين ينافي التركيب فيه، وكلا الشّقّين في الأول يستلزم التركيب فيه .

وقوله : «ولو بحسب الذهن»؛ يدلّ على أن التّغاير في المفهوم خاصّة مستلزم لعدم الوحدة الحقيقية، وهو عندنا كذلك .

وأمّا عندهم فقد يكون على نحو لا ينافي الوحدة الحقيقيّة، فانظر إلى كثرة الاضطراب في أقوالهم واعتقاداهم .

وقوله : «وغيره من الأمور المسلوبة عنه»؛ يدلّ على أن الأمر المسلوب عنه يوجب التّركيب، ويُنَافِي البساطة الذاتيّة، فيجب أن لا يُسْلَب عنه ذلك الأمر، ويراد من هذا الأمر كل وجوديٍّ، وعليه يكون غيره ما ليس بوجودي، ولا ما كان من النقائص والأعدام .

وغيره في كلامه معطوف على ما الكلام فيه، وهو يبطل استثناءه، فيكون كل ما يَصدق عليه اسم الشيء داخلاً في حكم سُلِب عنه، أو لا يُسْلب عنه، كما ذكرنا سَابِقاً، فَافهم .

[البسيط هو المنزه عن كل شيء من الموجودات وإلّا كان مركباً]

فقوله : «فثبَت أنّ البَسيطَ كلّ الموجودات، من حيث الوجود والتّمام»؛ فيه ما قرّرنا أن البسيط هو المنـزّه عن كلّ شيءٍ من الموجودات، وإلّا كان مركباً من تضايف نسبته إليه، وحصوله لَه، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : **(وكمال**

توحيده [الإخلاص له، وكمال الإخلاص له][١] **نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف**[٢]**، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل، الممتنع من الحدث، ...إلخ)**[٣]، وكل شَيْئين بينهما نسبة الاقتران بالاجتماع والافتراق .

وفيه أيضاً أن قوله : «من حيث الوجود والتّمام»؛ ترجيح من غير مرجحٍ، إذِ الوُجُود والْعَدم المُقَابل لَهُ، والتّمَام والنقص، وما أشبهها من الأَشْياء كما تقدّم، وقد قدّمنا أيضاً على أنّ هذه العبارات كلها إنّما تصح لفظاً ومعنى، على فرض أنّ مَعه غيره في أزله ورتبة قدمه، وبعد ثبوت وحدته، وتفرّده في كل رتبة ومقام، هو هو بالضرورة يمتنع فرض سُلِبَ أو لا يُسْلَب، كما قال الرضا عليه السلام في جوابه لعمران الصابي، حين قال: يا سيدي هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه؟.

قال الرضا عليه السلام : **(إنّما تكون المَعلمة بالشيء لنفي خلافه، وليكونَ الشيء نفسه بما نفي عنه موجوداً، ولم يكن هناك شيء يخالفه، فتدعوه الحاجة إلى نفي ذلك الشيء عن نفسه، بتحديد ما علم منها، أفهمتَ يا عمران؟** .

قال : نعم والله يا سيدي)[٤] .

فإن قلت : إن المصنّف يقول : بمعنى الحديث لأنه لا يثبت شيئاً ينافيه، والإمام عليه السلام إنما قال : **(ولم يكن هناك شيء يخالفه)** .

قلت : قوله عليه السلام : **(إلى نفي ذلك الشيء عن نفسه، بتحديد ما علم**

---

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في المخطوطة .

(٢) إلى هنا هذه خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام، راجع نهج البلاغة، ص٢، خطبة : ١ . وما بعد ذلك فهو خطبة للإمام الرضا عليه السلام .

(٣) التوحيد، ص٣٤، ح٢، باب : التوحيد ونفي التشبيه .

(٤) التوحيد، ص٤١٧، ح١، باب : ٦٥ . نور البراهين، ج٢، ص٤٦٦، ح١، باب : ٦٥ . بحار الأنوار، ج١٠، ص٣١١، ح١، باب : ١٩ .

منها)، ينافي ما تقول، لأنّ مراده عليه السلام عدم وجود شيء معه أصلاً، لا وجود شيء لا يُخَالفه، حتى يصحّ قول المصنّف : كل الأشياء، لأني أسألك هل يعلم شيئاً موجوداً في الأزل غير ذاته، أم لا يعلم؟، فإن كان لا يعلم شيئاً موجوداً غيره تعالى كان ما قلنا، وإن كان يعلم شيئاً موجوداً غيره، وجب عليه في علمه لنفسه تحديد ما علم منها، ليتميّز عن الغير .

فمراده عليه السلام أن ليس معه غيره ليحتاج إلى تمييز نفسه منه .

[هل علمه تعالى يعم جميع الموجودات أم لا ؟]

وقوله : «وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً»؛ يريد به علمه بها على وجه كليٍّ أزليٍّ عنده، وهي مع كونها ذوات الأشياء غير مغايرة لذاته، لأنّها علمُه بها الّذي هو ذاته .

قال الملا محسن[1] في رسالته التي وضعها في كيفيّة علمه تعالى، لابنه علم الهدى قال : «فللأشياء وجهان؛ وجه إلى الحق سبحانه، وهو من هذا الوجه حاصل لَه متحقّق عنده، حاضر لديه في الأزل، حصولاً جمعيّاً وحدانياً، غير متكثر ولا متغيّر باقٍ .

وبالجملة، على ما يناسب ذاته عزّ وجلّ وصفاته وأفعاله .

ووجه آخر إلينا، وهي من هذا الوجه لم تحصل، و لم تتحقّق، و لم توجد، إلّا فيما لا يزال وجوداً متفرّقاً، متكثّراً متغيّراً نافداً .

وبالجملة؛ على ما يناسب ذواتنا»[2] .

فتكون الذات عندهم واجدة في الأزل للإجمالي، فاقدة للتَّفْصيلي، فما في الأزل غير مغاير للذات عندهم، إذ الأشياء لا تسلب عنه في الأزل، بخلاف ما في

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) جوامع الكلم، ج١، ص٣٤٧ .

الإمكان، فيكون غير عالم في الأزل بما في الإمكان مما نعلمه نحن، مما هو من الوجه التفصيلي .

وقال المصنف بعد هذا : «وحضورها عنده على وجهٍ أعلى وأتم»؛ ويريد به ما أراد صهره، فكان عالماً في الأزل عندهم بنصف المعلومات، لأن المعلومات التي عنده في الأزل يعلمها بعلمه الذي هو ذاته، بلا مغاير بينها وبينه ولا تكثر، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

[علم الله تعالى عند أهل البيت عليهم السلام]

ومذهبنا تبعاً لمذهب ساداتنا عليهم السلام، أنّه تعالى في الأَزل الّذي هو ذاته، وليس يعلم أزلاً غير ذاته، إلّا الآزال الحادثة المخلوقة عالم ولا معلوم؛ أي : هو عالم ولا معلوم، يعني لم يكن في الأزل معلوم غيره، لأن الأزل هو ذاته، وليس في ذاته شيء، نعم لك أَنْ تقول : هو عالم في الأزل بها في الحدوث والإمكان، وليس لك أن تقول : هو عَالِمٌ بها في الأَزلِ، فتكون هي في الأَزَل، وإنّما هو سبحانه في الأزل عالم بذاته، ولا يعلم في الأزل غيره، فلمّا وجدت الأشياء في الإمكان في أمكنة حدودها، وأزمنة وجودها، وقع العلم عليها، إذ لا يقع العلم على غير شيء وإلّا لكان جهلاً، قال الصادق عليه السلام : **(لم يزل الله جلّ جلاله ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور)**[1]، فتفهّم هذا الحديث الشريف، وأنا أظنّ أنّك تعترف بأن جعفر بن محمد عليهما السلام يعلم، وأنه أعرف منهم بالله، وبعلمه سبحانه .

وإذا أثبتوا الأعيان الثابتة في الأزل، وأثبتوا علمه تعالى بهم في الأزل على

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٩٧) من هذا الكتاب .

سبيل الإجمال، كانوا قد جعلوا ذات اللّهِ محلّاً لغيره، وأنه يعلم بعض المعلومات، لأن الذي في الأزل هو الإجمالي .

وأمّا التفصيلي الذي هو أشرف من الإجمالي، فلم يحصل عندهم للّه سبحانه في الأزل، فهو فاقدٌ لَه، تعالى ربّي تعالى ربّي، لا حول ولا قوة إلّا باللّهِ العلي العظيم .

وقوله : «وحضورُها عنده على وجه أتم»؛ يريد أنّها حاضرة في ذاته على وجه أتمّ وأشرف، بحيث لا يكون منها تكثّر في الذات ولا مغايرة، كما هو رأيهم في قولهم : معطي الشيء ليس فاقداً لَه في ذاته، وقد تقدم بعض الكلام معهم في ذلك ويأتي .

[هل يمكن للعلم الأزلي أن يكون مخلوطاً بالمادة؟]

وقوله : «لأن العلم عبارة عن الوجود، بشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادّة»؛ يريد أنّ العلم بسيط، لأنه إذا أراد أنه حقيقة الوجود، لا يمكنه أن يجعله ماديّاً، أو مخلوطاً بها، فيكون قد جعل في ذات الحق سبحانه مادة لاستلزامها التركيب، فإذا اشترط في الوجود، الذي هو العلم عدم الشوب بالمادة؛ كان هو حقيقة العلم، أو صرف العلم، وهو العلم الأزلي، لأنّ الوجود المخلوط بالموادّ والنقائص حادث، ليس هو حقيقة الوجود، وليس هو حقيقة العلم .

ونحن نقول له : العلم بها حضورها عنده، فإن أراد حضورها عنده كل شيء في مرتبة وجوده من ملك الله سبحانه، كما نذهب إليه نحن، وأن علمه بها هو عين ذلك الحضور الذي هو نفس كونها، كان عالماً بكلّ شيء، وصحّ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[1] .

وإن أراد بحضورها عنده كونها في الأزل، وإنّما قيل عنده : لأنّ وجودها مترتّبٌ على وجوده، فله التقدّم الذاتي، وذلك الحضور لأجل كونه في الأزل، لا

(١) سورة سبأ، الآية : ٣ .

يكون مخلوطاً بالمادّة لتقدّس الأزل عن الموادّ، لزمه ما قلنا سابقاً؛ من كونها قديمة ومخلوقة بذاته، أو مقْرونة به، أو كونه محلّاً لها .

وكون المواد، والمخلوط بالموادّ، غير معلومة لَه في الأزل، فيكون فاقداً لهـا، وقد قال : «إن معطي الشيء غير فاقدٍ لَه» .

فإن قلت : أنه قال : «أنّها في ذاته بنحو أشرف» .

قلت : هو ما يعنون به من الوجه الإجمالي يقيناً في الوجه التفصيلي، والنحو الأخسّ لم يكن على قولهم معطياً لَه، وهو فاقد لَه .

فقول الملا محسن[1] في الرسالة المذكورة في أولها : «الحمد لله العليم الحكيم، الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض»[2]، منـاقض لقوله : «أنه لا يعلم في الأزل إلّا الإجمالي» .

ولقول المصنّف : «لأن حضورها عنده على وجهٍ أعلى وأتمّ، بشـرط ألّـا يكون مخلوطاً بمادة»؛ لأن من لم يكن علمه إلّا بالمجملات، بشرط أن لا يكـون مخلوطاً بمادة، لا يكون عالماً بكل شيء، بل ببعضٍ دون بعضٍ، بخلاف ما إذا قلنا: أنه تعالى متفرّد في أزله، ليس معه غيره، فهو عالم ولا معلوم؛ لأن علمه عين ذاته، ولم يكن في ذاته، ولا مع ذاته شيء ليكون معلوماً، فإذا وجد الشيء وقع عليـه العلم .

ومثاله : كما إذا أشعلتَ سراجاً في الهواء؛ فإنه لا يقع منه شـعاع علـى شيء، فإذا وجد كثيف ظهر النور عليه، ولم يكن النور معدوماً، بل هو موجود، ولكن المستنير معدوم، فإذا وجد المستنير ظهر النور، فإنه على هذا التقرير يكون عالماً بكل شيء، لكن الشيء المعلوم لم يوجد في ذاته تعالى، وإنّما وُجِدَ خـارج الذات، فافهم يا حبيـبي واغتنم .

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) جوامع الكلم، ج١، ص٣٢٩ .

وقد قال المصنف : هذا اللفظ، ونحن وهو قد عرضنا بضاعتنا عليك، وكشفناها بين يديك، فأنا **أقول** : هذا قول محمد وأهل بيته الطاهرين، والمصنف يقول : قال : الفارابي[١]، ومميت الدين[٢]، فاختر لنفسك ما يحلو .

وقد بسطنا الكلام في جوابنا للملا محمد الدامغاني أيده الله، وفي شرح المشاعر[٣]، فما خفي عليك هنا فاطلبه من هناك .

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

(٣) راجع شرح المشاعر، ص٥٦٨، في المشرق الثاني : في كيفية علمه بكل شيء .



[القاعدة الثالثة من المشرق الأول]
[في: أن واجب الوجود واحد لا شريك له ..إلخ]

قال : «قاعدة مشرقيّة، واجب الوجود واحد لا شريك لَه؛ لأنه تام الحقيقة، كامل الذات، غير متناهي القوّة والشدّة، لأنه محض حقيقة الوجود بلا حدٍّ ونهاية كما علمت، إذ لو كان لوجوده حدّ، أو تخصّص بوجهٍ من الوجوه، لكان تحدّده وتخصّصه بغير الوجود، فكان لَه محدِّد قاهر عليه، ومخصِّص محيط به، وذلك محال، فما من كمال وجودي، ولا خير إلّا وفيه أصله، ومنه نشؤه، وهذا هو البرهان على توحيده»[1] .

[شرح قول المصنف تتُّ في واجب الوجود]

أقول : قوله : «واجب الوجود»؛ محكم لا إشكال فيه، أمّا أنّه واحد فلأن ما زاد عليه يوجب النقص في كل منهما، لكون كل منهما محصوراً بالآخر، إذ قولك : هو غني عن كلّ شيء لا يستلزم الغنى المطلق، بل قد يلزم منه احتياج ونقص إذا فرض آخر، لأن الآخر إن كان محتاجاً إليه ثبت التوحيد، وحصل الغنى المطلق، وإن كان مستغنياً عنه قلنا : كونه محتاجاً إليه، أكمل من كونه مستغنياً عنه، فيكون مع وجود المستغني عنه ناقصاً، هذا في شأن ذاته، وفي شأن فعله إن كان كل ما سواه معلولاً لَه حصل الغنى المطلق، والكمال الحقّ، وإن وجد شيء لم يكن معلولاً لَه، وقد ثبت أنّ احتياجه إليه، وكونه معلولاً لَه أكمل في حقّ فعله لعمومه كان نقصاً .

---

(١) كتاب العرشية، ص١٤ .

فأشار سبحانه إلى المعنى الثاني : ﴿إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[1]، أي : لو كان إله غيره لا ستبدَّ كلّ صانعٍ بمصنوعاته، وتميّز كل صنعٍ بتمييز صانعه .

ومقتضى الكامل المطلق أن يستند كل ما سواه إليه، فيقع التدافع بين صنعي الصانعَيْنِ في كل مصنوعٍ، فإذا لم يكن أحدهما صانعاً لكلِ شيء، فإن كان لـه نقص في نفسه وفعله كان مصنوعاً، وإن كان لتعلق صنع الآخر به، كان عاجزاً وكان مصنوعاً .

والوجهان جاريان فيما لو تبعّض الصنع في المصنوع الواحد، أو وقع الصنعان فيه، أو ارتفعا عنه، فدلّ قوله تعالى على هذه المعاني بالمطابقة وبالتضمن وبالالتزام .

وأشار سبحانه إلى المعنى الأول بقوله تعالى : ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[2] .

[في كم موضع تمتنع الشراكة مع الله تعالى؟]

وأمّا أنه تعالى لا شريك له؛ ففي أربعة أمور :

الأول : توحيد الذّات؛ لأن الحق منحصر في الأزل، والأزل هو ذاته، إذ لو كان ظرفاً لَه لكانا قديمين أزليّين لهما ظرف قديم، وهكذا فيتسلْسَل، فإذا كان الأزل ذاته لم يكن سوى الأزل إلّا المصنوع، المستند إلى صانعه في كل شيء؛ أي: في كل ما يصدق عليه اسم الشّيء، وليس لَه ضدّ، لأنّ الأزل ليس شيئاً غيره إلّا الإمكان، والإمكان وما فيه مصنوعه تعالى، والمصنوع لا يكون ضدّاً، وإلّا لما صدر عنه؛ لأن الضّد هو المقابل .

وأمّا الممتنع فمعناه مصنوع لَه سبحانه، وما يريدون منه إن قصدوا متصوّراً،

---

(١) سورة المؤمنون، الآية : ٩١ .

(٢) سورة المؤمنون، الآية : ٩١ .

فهو مخلوق لله تعالى، وما في أذهانهم صورة ذلك، سواء أشاروا بذلك إلى حقّ أم إلى باطل، فإن كان حقّاً فالله موجد كل خير، وإن كان باطلاً فالله خلقه بمقتضى أوهام المبطلين، على حدِ قوله تعالى : **﴿بَلْ طَبَعَ اللّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾**(١)، فافهم كي تسلم وتغنم .

وإن لم يكن متصوّراً فليس بشيء، وليس هذا على حد الامتناع الإمكاني، فإن الامتناع الإمكاني مخلوق، (**كل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم ، مردود عليكم**)(٢)، أو إليكم، على اختلاف النقلَيْنِ .

والذين يزعمون أنهم يتصوّرون شريك الباري سبحانه غلطوا؛ لأن الذي يتصورونه ما انتزع من هُبل واللّات والعُزّى وما أشبهها، حيث جعلوها المشركون شركاء، وورد نفي الشريك، أي : ما جعله المشركون شريكاً، توهّموا هذا المعنى فيتصورونه .

وليس الممتنع شيئاً، ولا عبارة عنه، إلّا ما استعمل في الموهوم الممكن، إذ لو كان شيئاً لعلمه الله سبحانه، حيث يقول : **﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ﴾**(٣)، وقال تعالى : **﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي الأَرْضِ﴾**(٤) .

والثاني : توحيد الصفات؛ بمعنى أن معاني صفاته ليس فيها شريك، فليس لَه شريك في حياته، إذ لا موت فيها ولا في علمه، إذ لا جهلَ فيه ولا في قدرته، إذ لا عجزَ فيها، وهكذا سائر صفاته، قال تعالى : **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾**(٥) .

(١) سورة النساء، الآية : ١٥٥ .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

(٣) سورة يونس، الآية : ١٨ .

(٤) سورة الرعد، الآية : ٣٣ .

(٥) سورة الشورى، الآية : ١١ .

والثالث : توحيد أفعاله؛ بمعنى أنه سبحانه تفرّد بإيجاد الشيء لا من شيء، فلا يخلق أحدٌ سواه شيئاً إلّا من الموادّ، قال : **﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ﴾**(١)، وقال تعالى : **﴿مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ﴾**(٢)، وقال تعالى :**﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾**(٣).

والرابع : توحيد عبادته؛ بأن لا يعبد إلّا هو، ولا يتوكّل إلّا عليه، ولا يرجو إلّا إيّاه، ولا يخاف إلّا إيّاه، فالموحّد في العبادة لا يجد في كل مقاصده، وسره وعلانيته، إلّا الله، **﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾**(٤) .

فإذا وجد العارف من وصفه تعالى، ومعرفته الوحدة الحقّية، في المراتب الأربعة، ظهر لَه أنه تعالى تام الحقيقة، كامل الذات؛ لأنه بذلك اللحاظ في كل المراتب الأربعة لا يفقد كمالاً، ولا يحتمل الزيادة، إذ كل كمال فمن فيضه، فلا يكون متناهي القوة والشدّة؛ لأن التناهي يستلزم غيراً، وذلك إمّا أن يكون إيّاه، أو يكون عنه، فلا تتناهى شدّته وقوّته .

وعلى اصطلاح القوم من تسمية الوجود إذا كان تعالى حقيقة الوجود، كان ما يفرض نهاية إن كان وجوداً؛ فهو تلك الحقيقة، أو صادر عنها، وإن لم يكن وجوداً لم تكن نهاية، فإنّ ما لم يكن وجوداً ليس شيئاً، وهو قول المصنّف : «لأنّه محض حقيقة الوجود بلا حدٍّ ولا نهاية كما علمت» .

وقوله : «إذ لو كان لوجوده حدّ، أو تخصّص بوجهٍ من الوجوه، لكان تحدّده

---

(١) سورة لقمان، الآية : ١١ .

(٢) سورة فاطر، الآية : ٤٠ .

(٣) سورة الرعد، الآية : ١٦ .

(٤) سورة الكهف، الآية : ١١٠ .

وتخصّصه بغير الوجود»؛ يريد به أنه لمّا كان حقيقة الوجود، كان الحد والتخصّص المفروض غير الوجود، إذ لو كان وجوداً لكان داخلاً تحت تلك الحقيقة، ولكنه غير الوجود، وغير الوجود محتاج إلى الوجود، فيكون ما هو محتاج إليه قاهراً لَه، ومخصّصاً لَه، ومحيطاً به، وهو محال، إذ لا يحيط به ما في تقوّمه محتاج إليه، وهذا ظاهر .

[أقسام الكمالات]

وقوله : «فما من كمال وجودي، ولا خير إلّا وفيه أصله، ومنه نشؤه ..إلخ» .

أقول فيه : اعلم أن الكمال عَلى ثلاثة أقسام؛ **القسم الأول** : الكمال الحقّي؛ وهو الذّات الحقّ ﷻ .

والقسم الثاني : الكمال الحقيقي؛ وهو الكمال الفعلي، وهو ما ينسب إلى الفعل والمفعول الأول؛ أعني الحقيقة المحمديّة، وما يشتق منها، وهو المثال والآية، والوجه المسمى بالعنوان .

والقسم الثالث : الكمال الممكن، وهو ما يكون من صفات العقول، والنفوس والأجسام .

والمصنف وأتباعه يزعمون أن القسم الأول هو منشأ القسمين الأخيرين، وهو المعني عندهم بنحو أشرف؛ يعني أن كمال العقل هو في الذات الحقّ ﷻ بنحو أشرف، وهو كمال الذات، أو من كمال الذات على الاحتمالين، وهو قوله : «وفيه أصله، ومنه منشؤه»؛ أي : في الواجب أصله؛ يعني أصله هو ذات الحق، أو أنه منشؤه .

فالأول : كالحروف من الألف .

والثاني : كالنار من الحجر .

والعلّة في ذهابهم إلى هذا ونحوه؛ تقديرهم للكون، والنّشوء بمقتضى

أفهامهم، وقياسهم له على ما يصدر عنهم بهوى أنفسهم، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾[١].

فأخبرني أيّها الناظر في أيّ كتاب رووا هذا عن نبيهم محمد صلى الله عليه وآله، وفي أيِّ حديثٍ نقلوه عن أهله عليهم السلام، ولكنهم لمّا سمعوا ما وصل إليهم من أهل الحق، مِنْ أنّ اللّه سبحانه خلق كلّ شيء، وفيها أشياء لا تدركها عقولهم، وقالوا عليهم السلام أنه عزّ وجلّ: (**خلق الأشياء لا من شيء**)[٢]، فاستبْعَدَتْ عقولهم أَنْ يكون شيء لا مِنْ شيء، وإنّما يكون الشيء من الشيء، فلمّا نظروا تناهت عندهم العلل إلى علّة لا علّةَ لها؛ وهو ذات الله عزّ وجلّ، فقالوا ما قالوا.

وليست القدرة الباهرة بإيجاد شيء من شيء، لأن ذلك شأن قدرة المخلوق العاجز، وإنّما القدرة الباهرة بإيجاد الشيء وإحداثه لا من شيء.

وأيضاً أنا قد ذكرنا مكرراً، ونذكر أنه يلزم على قولهم: أنّه يلد؛ لأن هذا المعنى الذي يشيرون إليه أحد أصناف الولادة، وقد ذكرنا أيضاً أنّه إذا أنشأها من ذلك الأصل الذي هو ذاته، أو من ذاته، كان مختلف الأحوال، إذ حال الذات قبل الإخراج مغاير لها بعد الإخراج، لأنّ البارز إن كان هو بعينه هو الكامن خلت الذّات، واختلفت الحالات، وإن كان غيره، فالبارز إنْ كان من ظهور الكامن وشعاعه، فحالة الإشراق غير حالة عدمه، وإن لم يكُنْ من ظهور الكامن وشعاعه، لم يكن منه، وإنّما كوّنه لا من شيء.

[برهان المصنف قدس سره على توحيد الله تعالى ورد الشارح قدس سره عليه]

وقوله: «وهذا هو البرهان على توحيده»؛ يريد به أنّ كونه محض حقيقة

---

(١) سورة القصص، الآية: ٥٠.

(٢) علل الشرائع، ج٢، ص٣٣٢، ح٨١، باب: ٣٨٥. بحار الأنوار، ج٥، ص٢٢٨، ح٦، باب: ١٠. تفسير نور الثقلين، ج٤، ص٥، ح١٧.

الوجود بلا حدّ ولا نهاية، بحيث لو فرض من الأغيار غير، فهو إمّا منه، وإمّا عنه، وإلّا كان محدوداً بذلك الغير متناهياً .

وهذا بُرْهان محكم على التوحيد كما ذكرنا، وإن لم يصحّح قوله منه أو عنه؛ لأنه يريد الابتداء والتبعيض، والتنزل والظهور، وهذه عندنا باطلة في حق ذاته تعالى، وإنما يصحّ في خزائنه الإمكانيّة .

[قول المصنف ﷺ في : استحالة تعدد واجب الوجود وشرحه]

قال : «فلا يمكن تعدّد الواجب؛ لأنه لو تعدّد لكان المفروض واجباً محدوداً، لوجود ثاني الاثنين، فلم يكن محيطاً بكلّ وجود، حيث تحقّق وجود لم يكن لَه، ولا حاصلاً منه، فائضاً من لدنه، فحصلت فيه جهة عدميّة إمتناعية، أو إمكانيّة، فكان زوجاً تركيبيّاً كالممكنات، ولم يكن تحت حقيقة الوجود الذي لا يشوبه حدّ وعدم، هذا خلف، فثبت أن لا ثاني لَه في الوجود، وإنّ كلّ كمالٍ وجوديّ، رشح من كماله، وكل خير لمعة من لوامع نور جماله، فهو أصل الوجود، وما سواه تبع له، مفتقر في تجوهرِ ذاته إليه»[١] .

[استحالة تعدد الواجب تعالى لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر]

أقول : قوله : «فلا يمكن تعدّد الواجب»؛ حقّ لا في الخارج، ولا في الذهن، ولا في نفس الأمر؛ لأنّه لو تعدّد ففرض اثنين، فما زادا كان المفروض واجباً أولاً، بالنظر إلى من فرض معه محدوداً بذلك المفروض ثانياً، فكان في المفروض واجباً جهة إمكانيّة أو إمتناعية، بأن يكون هو، ويمكن أن يحيط بكمال المفروض معه أو يمتنع، فتكون ذاته مركبة مما هو بالفعل، ومما هو بالإمكان، أو بالامتناع، والمركب لا يكون واجباً، لما في ذاته من الإنتظار والتوقع، وهو قول المصنف :

---

(١) كتاب العرشية، ص١٤ .

«لوجود ثاني الاثنين»، فيكون منتهياً إلى كمال الثاني، إذا لم يكن كمالُه لَـه أو عنه، فيكون فاقداً ناقصاً، لأنه إذا تحقّق وجود وكمال مغايران لَه، و لم يكونا لَه ولا عنه، كان فاقداً لهما، غير محيط بهما، فوجوده وكماله مقيّدان بذلك الغـير، فتكون ذاته منتظرة متوقعة لما يمكن أو يمتنع .

[جميع الكمالات ممكنة وليست حقيقية]

وقوله : «ولا فائضاً منه»؛ يشير به إلى أن الكمالات والوجودات الممكنـة فائضة من ذاته، وقد بيّنّا في كثير ممّا كتبنا، أن جميع الكمالات الممكنـة لـيس كمالات حقيقيّة، وإنما هي نقائص في ذواهًا .

وإنما سمّيت كمالات في الممكنات؛ لكونها في الحقيقة أجزاء وآلات لـذوي الحاجات، يكون فاقدها محتاجاً إليها، وبها يدرك حاجته، فسمّيت لهذا كمالات، وإلّا فهي نقائص، وكذلك الوجودات الممكنة على حدٍّ واحـد، فـإذا كانـت نقائص، وحقائقها من حيث ذواهًا أعدام، فكيف تكون فائضة من الذات الكاملة كمالاً، غير متناهٍ في الغنى، والتحقق الذاتي، ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾[1]، فلو حصل تحقق، أو كمالٌ غيره؛ أي : ليس له ولا عنه، لتركّبت ذاته كما قلنا، مما به هـو من الواجب لَه، وممّا هو فاقد لَه، فيكون كسائر الممكنات، و لم يكن تحت حقيقة الوجود، الذي لا يشوبه حد وعدم، أي : لم تكن حقيقة الوجود الصرف صادقة عليه، هذا خلف، فثبت أن لا ثاني لَه؛ أي : ليس غيره في الوجود .

[مراد المصنف تَتُّنُّ من الواجب تعالى والرد الشارح عليه عليه]

والمصنّف يريد بأن الواجب تعالى لا ثاني لَه في مطلق الوجود؛ وهو غلـط، ونحن نريد أنه لا ثاني لَه في الوجود الحق، وذلك لامتناع التّعدّد في الوجود الحق، ولا ثاني لَه في الوجود الممكن؛ لأن الممكن أثر فعله، فلا ينسب إلى رتبته، كما لا ينسب القيام إلى رتبة زيد، فلا يقال : أنه ثانٍ لزيد .

---

(١) سورة ص، الآية : ٧ .

[هل صحيح أن كل كمال رشح من كماله؟]

قال : «وثبت أيضاً أن كل كمالٍ وجوديّ رشحٌ من كماله»؛ هذا مثل سائر كلماته، وليس بصحيح إلّا إذا أريد أنّ كلّ كمال فيما سواه، وهو المدلول عليه بقوله : «كلّ كمال وجودي رشح وأثر من فعله»، لم يفض شيء منها من الذات، لا بالانفصال ولا بالإشراق، ولا بالتنــزل والظهور .

وأمّا إذا أريد أنّ شيئاً منْهَا كعِلم زيْدٍ فائض من ذات الحقّ بالانفصال، أو بالإشراق، أو بالتنــزل، وعلى أي معنى فُرض فهو باطل؛ لأنّه نقائص لا يصح في دين الإسلام، أنه تعالى محلٌّ لها، أو أنّها جزءٌ منه، أو حصّة كحصّة النوع من الجنس، والشخص من النَّوْع، أو أنها إشراق من ذاته، سواء فرض أنّه اقتطعها أو ميّزها، أو أفاضها، أم كانت كذلك بأصلها الغير المجهول، فعل ذلك بالله سبحانه، أم كانت بغير تكوين، أم غير ذلك على اختلاف أنظارهم .

وكذلك قوله : «وكل خير لمعة من لوامع نور جماله»؛ فإنه في مراده، وفي مرادنا كالكمال وكالوجود .

[هل أصل الوجود وما سواه مفتقر في تجوهر ذاته إليه؟]

وقوله : «فهو أصل الوجود، وما سواه تبع لَه، مفتقر في تجوهر ذاته إليه»؛ كسائر أقواله .

وقولنا فيه : كسائر أقوالنا؛ لأنّ الأشياء تتحقّق بموادّها وصورها، فموادّها التي يسمى بالوجودات، وصورها المسماة بالماهيّات، اخترعها ﷻ بفعله وإيجاده، ليس من أصل متحقّق قبل الاختراع، وليس لها ذكر كوني قبل ذلك إلّا بما هي ممكنة في العمق الأكبر، فجميع الأشياء وما لها، وما ينسب وينضاف إليها تنتهي إلى فعله، وجميع آياته ناطقة بذلك، لكل من لَه أذن واعية .

فمنها أنّك إذا ضربت بيدك، أو بخشبة على الأرض مثلاً، حصل لذلك صوت، فتدبّر من أين أتى هذا الصوت، مع العلم الضروري بأن الأشياء إذا

وجدت من شيء إنّما توجد من نوعها، وليس في يدك والخشبة، ولا في الأرض صوت، ليخلق ذلك الصوت الذي سمعته منه، وإنّما خلق أي : مادّته لا من شيء، وليس من الهواء؛ لأنّ الهَواء ليس فيه صوت .

فإن قلت : أنك قُلْتَ : أن الأشياء لا توجَد إلّا من نوعها، والهواء نوع الصوت؟ .

قلت : إنّ النوع يتحقّق في فرده بلا تغيير؛ كالإنْسان في زيد، بخلاف الهواء؛ فإنه لو كان نوعاً لَه على المعنى المعروف من النوع، لكان الهواء بنفسه هو الصوت، وإنّما التشخص في الصغر والكبر، والقصر والطول، كما إذا تلفّظتَ تلفّظاً صغيراً حكاية للفظٍ كبير، فيكون اللفظ هو الهواء، كالتّنفس بدون صوت، وإذا دَقَقْتَ في أسفلِ حوضٍ ماء يسمع الصوت، وليس ثَمَّ هواء، نعم الهواء هو محلّه؛ أي : محلّ قيامه، فهو من جملة مشخّصاته، والمشخّصات خارجة عن النوع، وإلّا لم يتحقّق النوع أصلاً، فالنوع تؤخذ منه مادة الشخص وصورته، وتؤخذ من الجنس مادة النوع، والصوت مادته مخترعة لا من صوت، وصورته من الكبر والصغر، والطول والقصر مخلوقة منه؛ أي : من نفس الصوت من حيث هو، كما خلق الإنكسار من نفس الكسر من حيث نفسه، نعم إذا فتّشتَ عن حقيقة صورته وجدها محدثة من هيئة الدَّقّ، فَإنّ الدفعَ هو الفعل الذي به حدث الصوت، وقد بَيّنّا مراراً أن هيئة المفعول من هيئة الفاعل، كما ترى أن هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب، ومنها النور الظاهر من السراج؛ فإنه حدث من مسّ فعل النار، أي : حرارتها، ومن دخان الدهن الّذي حدَث مِن تكليس حرارة النار، التي هي فعلها، وليس في النار نفسها ضياء، ولا في حرارتها ويبوستها ضياء، ولا في الدخان ضياء، فمن أي شيء خلق الضّياء، وهكذا جميع الأشياءِ .

وبالجملة؛ مذهبنا في هذه الأمور تبعاً لمذهب موالينا وسَادَاتنا عليهم السلام، أن

الحق ﷻ لا تكون ذاته مبدأ شيء ممّا سِوَاه في كلّ شيء، وإنّ كلّ ما سواه أثر فعله، لم يكن لَه ذكر، ولا اسم ولا رسم قبل فعلِه بحالٍ منَ الْأحْوال، بل كل شيء منها ولها مخترع، وأثر لِفعْلِه، فكل شيء سواه ينتهي إلى إيجاده وصنعه .

وقوله : «فهو أصل الوجود، وما سواه تبع لَه»؛ يريد به أن ذاته تعالى لما كانَتْ حقيقة الوجود، كان ما سواها من كلّ الوجودات تابعاً لتلك الحقيقة في التحقق بها؛ أي : تحقّق كل شيء بنفس تحقق الذات، فلا تحقّق لها إلّا تحقّق الذات، وبهذا المعنى تكون الأشياء أعراضاً لَه، قائمة به قيام عروض .

وقد قال في المشاعر في الاستشهاد على ثبوت الوجود، مستشهداً بكلام الحكماء، أنهم قالوا : «إن وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، أي : وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه»[1]، وهو تمثيل منهم لوجودات الأشياء وقيامها بالوجود الحق، وهذا منطبق على التشبيه بالثلْج والماء، وقد ذكرنا قبل قول شاعرهم في قوله :

أنا كالثوب إن تلوّنْتُ يوماً ... باحمرارٍ وتارةً باصفرارِ

فكون ما سواه تبعاً لَه، مفتقراً في تجوهر ذاته إليه من هذا القبيل، وكل هذا من فروع القول بوحدة الوجود، وكل ما أرادوه باطل، ليس من الحق في شيء، بل الحقّ أنّ ما سواه مفْتقر في تجوهر ذاته إلى صنعه، وإلى أمره، وصنعه فعله التي قامت به قيام صدور، وأمره أول مخلوق صدر عن فعله، قامت به الأشياء قيام تحقق قياماً ركنيّاً؛ لأن وجوداتها من شعاع وجوده، فافهم .

[قول المصنف ﷺ توهم وإزاحة: في أن أوهن الطرق ...إلخ]

قال : «وهمٌ وإزاحة : إن أوهن الطرق، وأضعف الحجج على التوحيد؛ طريقة بعض المتأخرين، نسبوها إلى ذوق بعض المتألهين، حاشاهم عن ذلك، يبتني

(١) كتاب المشاعر، ص٦٦ .

على كون مفهوم الموجود المشتق أمراً شاملاً عامّاً، وكون الوجود شخصيّاً حقيقيّاً مجهول الكنه، قالوا : يجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود؛ أمراً قائماً بذاته، هو حقيقة الواجب، ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه، فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقة، ومن غيرها المنتسب إليه، ومعناه أحد الأمرين، من الوجود القائم بذاته، وما هو منتسب إليه، ومعيار ذلك أن يكون مبدأ الآثار»[1] .

[مقصود المصنف تتشُّ من أوهن الطرق]

أقول : هذا الذي جعله المصنف أوهن الطرق، أدقّها وأمتَنُها، وإن كان فيه تقصير من جهة التعبير، ولعل من نسبوه إليه عبّر عن مقصوده على نحو الرمز بنوع التمثيل، كما إذا **قلت** : زيد مثلاً شخص حقيقي، وذات متحققة، فإذا أردت أن تعبّر عن بعض آثاره الفعلية أو الانتسابيّة، **قلت** : الزيادة إشتققتها من لفظ اسم زيد، فتحقّقها بنسبتها بالإشتقاقِ مِنْ لفظِ اسم زيد، لأن حقيقة هذا اللفظ، أعني الزيادة إنّما تقوّمَتْ بمَادتها التي هي صورة مادة اسمه؛ يعني أن الزاي فيها من صورة زاي زيد، وياءَها هي صورة يائه، ودالها صورة داله، وألفُهَا تولّدتْ من الياء، وهاؤها اجْتُلِبَتْ من عوارض المقام، وهو التأنيث، ولو لم يرد التأنيث أو المبالغة لم يؤتَ بها، فإذا تدبَّرْتَ الزيادة وجدتها متقوّمة بالانتساب إلى اسم زيد؛ يعني الإشتقاق منه، وقدْ قلنا فيما مضى، ونقول فيما يأتي إن شاء الله تعالى .

[هيئة المخلوق من هيئة فعل الخالق تعالى]

وقلنا : في أكثر كتبنا؛ أنّ هيئة المخلوق من هيئة فعل خالقه تعالى، والفعل يجري في المفعولات على حسب قوابلها، كما قلنا : أن هيئة الكتابة في جميع

---

(١) كتاب العرشية، ص١٤ .

حروفها على هيئة حركة يد الكاتب، وما وجود جميع الكائنات، وتحقّقها وتذوّهما وتجوهرُها، إذا نسبْتَها إلى وجود الحق ﷻ، وتحقُّقه سبحانه إلّا كوجود لفظ الزيادة، وتحققها وتذوّهما من لفظ اسم زيد، ﴿وَلِلّه الْمَثَلُ الأَعْلَى﴾[١] .

ومثل ضرْباً الذي هو المصدر المشتقّ مِنْ ضَرَبَ، الذي هو فعل زيد، وضرْباً معْنى اشْتقَاقِه وحقيقته، أنَّ ضاده صورة ضادِ ضرب، وراءه صورة راءِ ضَرب، وباءه صورة باءِ ضَرَبَ، فزيد في هذا المثل آية الذات الحقّ ﷻ، وضَربَ الذي هو فعل زيد آية مشيّئته تعالى، وضرباً الذي هو المصدر آية مفعوله .

فوجود ضرْب -بسكون الراء- إنما هو عبارة عمّا اشْتُقَّ من ضرَب -بفتح الراء-، فإذا جعل الحكيم الوجود شخصيّاً حقيقيّاً؛ يعني ذاتاً بسيطة واحدة، تشخصّها بما هي ذات لا غير، قائماً بذاته، هو حقيقة الواجب تعالى بقوله : مجهول الكنه .

وجعل وجود غيره عبارة عن انتساب ذلكَ الغير إليه؛ أي : أن حقيقة وجود كل موجود، كالمعنى الإشتقاقي من اسم الذات، على نحو ما أشرنا إليه من التمثيل والتبيين .

وإنّما عبّر بالموجود على إرادة المعنى الإشتقاقي، على طريقة الرمز والتمثيل، لم يكن طريق أقوى ولا أدقّ، ولا أصحّ من طريقه، ولا أمتَن من تحقيقه، إلّا أنّه لوَّح بسرّ اللّه لآل اللّه، فتلقاه من لا يلقاه .

[هل لفظ الموجود يطلق على الذات البحت؟]

وقول المصنّف :«فيكون الموجود أعمّ من تلك الحقيقة ومن غيرها»، ليس بشيء؛ لأن العارف لا يطلق الموجود بهذا المعنى المتعارف على الذات البحت، إذ هذا المعنى المتعارف إنّما يطلق على الآيات؛ يعني أنه ﷻ موجود بإثباته، أي :

(١) سورة النحل، الآية : ٦٠ .

إثبات معرفته في العقول؛ لأنّه تعالى كما قال سيّد الوصيين عليه السلام : (**وجوده إثباته، ودليله آياته**)[1] .

نعم يطلق هذا اللّفظ من حيث التسمية، على كلّ ما هو شيء في رتبة صحة الاطلاق، وهذا القيد للاحتراز عن تناول إرادة الذات البحت، لأنه تعالى لا تطلق عليه عبارة، ولا تميّزه إشارة، إذ كل ما ينسب إلى شيء، أو ينسب إليه شيء، أو يلحقه اقتران، أو افتراق، فهو مخلوق، والله سبحانه خالقه، فافهم .

[المقصود من مبدأ إشتقاق الوجود عند المصنف تَتِئُ]

وقوله قبل : «قالوا : يجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدأ إشتقاق الموجود، ... إلخ»، نقول عليه : إن أراد القائل بقوله الذي هو مبدأ إشتقاق الموجود، أنّه باعتبار إشتقاق الموجود من اسمه؛ أي : الذي سمّى به نفسه لخلقه، على نحو ما أشرنا إليه، كما هو ظني به، وإن كان فهم الناقلون منه خلاف ما أراد كان صواباً؛ لأن تلك نسبة تحقق الموجود، وكونِه من فعل صانعه، بل تلك النسبة هي نفس كونه وتحقّقه إذا لم يرد بالنسبة نفسها المعنى اللّغوي .

وإن أريد بها اللغوي، فنسبة كونه وتحقّقه إلى الوجود الحق، نسبة كون ضرْب -بسكون الراء-، وتحقّقه إلى ذات زيْد .

والمصنف فهم من تلك النسبة النسبة اللغويّة، والمنسوب ذات الموجود، والمنسوب إليه ذات الحق سبحانه، ولا شكّ في بطلان ذلك بهذا المعنى .

أمّا الذين نقل عنهم فالله سبحانه أعلم بما أرادوا، وكذلك المتألّهون الذين نقل أولئك عنهم، إلّا أنّ ظنّي أنّ هذا مرادهم، وهو إمّا أن النسبة هي الإشتقاق من الاسم كما أشرنا، والاسم هو الفعْل، والإشتقاق أَخْذ الذات من هيئة الفعل؛ أي : أخذ ماهية الموجود، أو أَخْذ مادّته مِنْ أَثَرهِ .

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٦٧) من هذا الكتاب .

وأمّا أن النّسبة اللّغويّة، ويراد أنّ نسبة تحقّق الموجود، وكونه إلى الوجود الحقّ، كنسبة الضرب الذي هو المصدر في التحقق، والكون إلى ذاتِ زَيْدٍ .

وأمّا إذا أريد ما فهم المصنّف فباطل، وهو الذي ذكره بقوله : «ومعناه أحد الأمرين، من الوجود القائم بذاته، وما هو منتسب إليه» .

ولعلّ قولهم : أن الوجود أمر قائم بذاته، يشير إلى ما وجّهنا به الكلام المنقول، فافهم .

[قول المصنف تتُّل بأن لو كان الوجود قائماً بذاته لصح اطلاق الموجود عليه ...إلخ]

قال : «ثم بالغوا في أمر سهل المؤنة، وهو أن الوجود لو كان قائماً بذاته، لصحّ اطلاق الموجود عليه، وأهملوا ما هو مِلاك الأمر، وهو أن ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق، الذي يثبُت للأشياء بعض أنحائه وأفراده أم لا؟، على أن هذا الباب مسدود عليهم، حيث أنه ليس للوجود المطلق الشامل للموجودات معنى، إلّا الانتزاعي المصدري، المعدود من المعقولات الذهنيّة الّتي لا يطابقها شيء»[1] .

[مقصود المصنف تتُّل من كلمة الوجود]

أقول : قوله : «وهو أن الوجود ... إلخ»؛ يريد أن تخصيصهم الموجود بالحادثات لا معنى لَه، بل إن كان الوجود الذي فرض قائماً بذاته متحقّقاً، صحّ اطلاق الموجود عليه، وإذا صحّ ذلك لزمهم كون مفهومه مشتقاً منتسباً إلى وجود قائم بذاته، فلا يكون المفروض كونه قائماً بذاته، ويلزم التسلْسل بنقل الكلام إلى القائم بذاته الثاني وهكذا، وعلى كلّ حال يكون الموجود أعم من الحقيقة، أي : القائم بذاته، ومن المنتسب إليه .

---

(١) كتاب العرشية، ص١٥ .

[كل ما يعقل من الوجود والموجود حادث]

وأقول : قد ذكرنا في هذا الشرح وغيره؛ أن ما يعقل من الوجود والموجود، فإنّما هو حادث، نعم يجوز أن يطلق من باب التسمية على العنوان، ولقائل أن يقول : يمكن الفرق بين الشيء القائم بذاته، والقائم بغيره، فيطلق الوجود على الأول؛ لكونه محض الوجود، أو ماهيته، هي وجوده بلا اعتبار مغايرة، لا خارجاً ولا ذهناً، ولا في نفس الأمر، بخلاف الثاني فإنه في الخارج، وفي الذهن، وفي نفس الأمر، وجود وماهية، فهو موجود، ولا يطلق عليه وجود إلّا بلحاظ ركنه الأيمن، أو كونه بمعنى الصنع، والأثر والنور بالمعنى الثاني، من معنيي الوجود والماهية كما تقدّم .

والحاصل أن القائم بذاته إنّما يصح اطلاق لفظ الموجود، بمعنى ما نفهم من الموجود على عنوانه من باب التسمية، أو على تأويل معرفته بآياته، أو وجوده بإثباته .

[هل ذات الله تعالى هي عين معنى الوجود المطلق؟]

وقوله : «وأهملوا ما هو ملاك الأمِر -بكسر الميم-» وهو ما به قوام الشيء، يعني به أنّ مناط البرهان على ذلك يتوقّف على تحرير المطلوب، وهو أن ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق، الّذي يثبت للأشياء بعض أنحائه وأفراده، أم لا يشير به إلى نحو من أنواع استدلاله، وكلامه يشير به إلى أنّ ما نعني به من الوجود الشامل للحقيقة، ليس هو هذا المعنى الانتزاعي، المراد بمعناه بالفارسية «هستي»، فإن هذا معنى مصدري، ليس لَه مصداق خارجي، وإنما هو من الأمور الذهنيّة .

[بطلان قول المصنف ﷺ من خمسة وجوه]

وأقول : معنى كلامه هذا باطل من وجوه؛ **أحدها** : أن كلامه في مواضع كثيرة من كتبه لا تأبى هذا، ولكنه لّما تنبّه لَه هنا وجده قبيحاً، فأعرض عنه .

وثانيها : أن أصل هذا الاصطلاح لم يكن من وضع لغة من اللغات، وإنّما اصطلحوا بوضع هذا اللفظ على شيءٍ لا يعرفون لَـه معـنى، إلّـا الانتزاعـي المصدري، وحيث كان هذا لا يقع إلّا صفة، والصـفة مسـبوقة بالموصـوف، والموصوف إنْ وصف بالوجود قبل تحقّق الوجود؛ وجب إما أن يكون صفة، أو يكون الوجود هو الموصوف، فيلزم على **الأول** : التسلسل .

وعلى **الثاني** : ثبوت المدّعى .

وإن لم يوصف بالوجود؛ وجب أن يوصف بالعدم المنافي للتّحقق، هـداهم الحال إلى إثبات كون الوجود اسماً للذات الموصوفة، ومن هنا يقولون : الوجـود عند العوام هو الكون في الأعيان، وعند الخواصّ ما به الكون في الأعيان، فـإذا زوحموا في بيانه اضطربت عباراهم ومقاصدهم، فمن بين نافٍ أو مثبت، لمطلـق شامل للواجب والممكن، أو لعام مصدري، أو نسبيّ، أو رابطي، أو لشـيء لا يعرفه .

وإذا تتبّعت كلماهم ظهر هذا، ونحن في كلامنا معهم، لا بدّ لنا من استعمال هذا اللفظ، إلّا أنا نريد به في معنيين؛ في المعنى **الأول** : هو المادة، والماهية هـي الصورة .

وفي المعنى **الثاني** : هو بتأويل الصنع والأثر والنور، والماهية بتأويـل هويّـة الشيء من حيث نفسه .

فكلام المصنف باطل؛ لدوران كلامه على كل معنى من هذه المنكورات .

وثالثها : أن قوله :«من المعقولات الذهنية ... إلخ»، ينافـي قوله تعالـى: **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾**[1]، وقول الرضـا عليه السلام المتقدّم[2] .

---

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) راجع نص الرواية في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

فإذا أثبت الكتاب والسنّة شيئاً، كان قول كل نافٍ لَه باطلاً، والمصنّف مع دقّة نظره، وشدّة توغّله، سَلك مَسلك أرباب القشور، من أنّ الشيء الموجود هو الثخين الغليظ؛ كالجبل والإنسان .

وأمّا مثل المعاني والصفات، فهي عندهم أمور ذهنيّة، ليست موجودة إلّا في الأذهان، و لم يكن مخلوقة للربّ الرحمان، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً، ويأتي الكلام في هذا المقام إن شاء الله تعالى .

ورابعها : لَمّا تبيّن لَه بطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن، أنكر صدقه على ذات الواجب والممكن، وأما إتّصافه به؛ بمعنى تحققه وثبوته، فهو صادق عليه تعالى، وعلى الممكن عنده .

وقد قلنا : أنه باطل؛ إذا عنى به الصدق على الذات من حيث حصولها، كما هو الثابت الجازم عنده، لأنه تعالى إنّما يُوصف بهذا المعنى من حيث إثبات معرفته في قلوب المؤمنين، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : **(وجوده إثباته)**[1] .

وخامسها : لَمّا تبيّن لَه بطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن، أنكر صدقه؛ أي : صدق المعنى المصدري عليه عزّ وجلّ، وعلى الموجودات، وكانت عباراته في سائر كتبه مصرّحة بذلك، ففرّ عن ظاهره إلى باطنه، فكان قد وقع فيما فرّ عَنه من حيث لا يشعر، فجعل ذلك الذي فرّ عنه عنواناً لما يريده من شيء واحد مطلق، يصدق قويّه على القديم، وضعيفه على الحادث، فقال كما يأتي بعد هذا : «بل الحق أنّ هذا المفهوم العام، الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق، عنوان لأَمْر محقّق، حاصل في الأشياء، ... إلخ»، فقد فر بقوله : عن معنى باطل، إلى معنى أبطل منه، إذ ربّما يقال عليه : لو قال : بالأول أنه أخطأ حيث قال : بالاشتراك اللفظي، لجواز أن يصدّقه كثير من الجاهلين بالله، ولكنه جعل هذا عنواناً ليتمحّض أن مراده بالاشتراك بين الواجب تعالى، وبين الممكن

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٦٧) من هذا الكتاب .

الاشتراك المعنوي، لأن الأشياء من سنخه تعالى، فاعتبروا يا أولي الأبصار .

وقوله : «على أن هذا الباب مسدود عليهم»؛ يعني به باب كون الوجود المطلق، الصادق على الواجب وغيره، إنما هو الوجود الحقيقي لا الوجود الانتزاعي المصدري .

[هل الأمور الذهنية شيء أم ليست شيئاً؟]

وقوله : «من المعقولات الذهنية، التي لا يطابقها شيء»؛ يعني شيء خارجي، نقول : عليه زيادة على ما تقدم، ليفهم من وفّق للفهم والهداية، هذه الأمور الذهنيّة شيء، أم ليست شيئاً؟، فإن كانت شيئاً فلا يخلو إمّا أن تكون منتزعة من الخارجي أو لا، فإن كانت منتزعة من الخارجي فقد طابقها شيء، وإن لم تكن منتزعة؛ فإما أن يكون ذاتاً أو صفة، فإن كانت ذوات، فمن خالقها في الذهن، ولا شكّ أن خالقها هو ربّها .

فإن قيل : هو النفس، أو قيل : هي صفة، مع أن إيجاد صفة بلا موصوف ممتنع عقلاً ونقلاً، كما روي عن الرضا عليه السلام .

فتكون تلك كلّها ردّاً لكتاب اللّه العزيز، حيث يقول : **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾**[1]، ويقول تعالى : **﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۞ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾**[2]، فإذا أخبر تعالى أنه خلقها ووضعها في الذهن بقدر معلوم، كان قوله : لا يطابقها شيء باطلاً، وإن لم تكن شيئاً، فجعلها أشياء في الذهن، ولا شيء باطل .

[قول المصنف رحمه الله في : اللفظ ومشتقاته وشرحه]

قال : «ثم ليت شعري كيف وضع الرجل اللغويّ أو العرفي لفظاً مشتقاً،

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) سورة الملك، الآيتان : ١٣- ١٤ .

و لم يفهم بعد مفهوم مبدأ الإشتقاق، وكيف يكون المشتق أعرف المفهومات، ومبدؤه أخفى المجهولات، بل ممتنع التّصوّر، وكيف يكون المشتقّ معنى واحداً، ومبدؤه متردّد بين أمرين؛ **أحدهما** : تلك الذات المجهولة الكنه .

وثانيهما : النسبة إليه، والنسبة إلى المجهول مجهولة أيضاً»[1] .

[معنى الإشتقاق على رأي المصنف ﷺ]

أقول : يقول ليتني أشعر وهو تعجّب منه، حيث جعلوا مبدأ الإشتقاق مجهول الكنه، واشتَقّوا منه معلوم الكنه؛ يريد أن الذي ينبغي أن يكون مبدأ الإشتقاق معلوماً، ليتمكن من الإشتقاق منه، وفيه أنّهم إنّما أرادوا من الشيء القائم بنفسه، بمعنى الوجود، المعنى الانتزاعي المصدري، لا أن ذاته عندهم معلومة بهذا المعنى، لينافي قولهم بمجهول الكنه، وجعلوا آثاره موجودة بالوجود المعروف، وهذا إنّما أطلقوه على مجهول الكنه لا على جهة الاكتناه، بل على جهة التعريف للمقصود، والسير الطبيعي في التعريف أنْ يكون المشتق معلوم الكنه؛ لقربه منهم، ومجانسته لهم، فيعرفون ما يجانسهم .

ولما كان المبدأ مجهول الكنه، وذاته المجهولة الكنه ليست مبدأ الإشتقاق، وإنّما مبدأ الإشتقاق فعله وأثر فعله، اللذان لَهُما نوع مجانسة لهم، فيحسن أن يطلقوا عليهما ما يعرفون، وأن ينسبوا إليهما ما يكتنهون .

ولّما كانا ليسا مبدءاً للإشتقاق من كل شيء، يصحّ أن ينسب إليه الفعل والأثر، وإنما يكونان مبدءاً إذا نُسِبا إلى الشيء القائم بنفسه، الذي هو مجهول الكنه، أطلقوا عليه ما يعرفون، ليتعيّن عندهم في كون فعله وأثره، هما مبدأ الإشتقاق، لا ما نسبا إلى غيره، فيجب في دليل الحكمة، بل في العقل، أن يكون المشتق معلوم الكنه، والمشتق منه؛ أعني علّته التي ينتهي إليها معلوم الكنه، ولو بوجه ما .

---

(١) كتاب العرشية، ص١٥ .

ويجب أن يكون الشيء الذي يرجع إلى حكمه كل شيء، ولا يرجع حكمه إلى شيء غيره مجهول الكنه، وإلّا لكان مدركاً، والمدرك مجانس، والمجانس يجب أن يرجع إلى الغير المجانس، والغير المدرك .

والرَّجل اللغوي والعرفي لا يمكنهما وضع لفظ بإزاء ما لا يدركانه، لما تقرّر من أنه يجب أن يكون بين اللّفظ والمعنى مناسبة ذاتية، لأن الاسم كما قال الرضا عليه السلام : (**صفة موصوف**)[1]، ولا شكَّ في وجوب المناسبة بين اللفظ والمعنى، ولا شك في لزوم الاقتران بين اللفظ والمعنى، والاقتران والمناسبة يمتنعان في حق الغني المطلق القائم بنفسه، فيجب أن يكون ما يتقوّم به مبدأ الإشتقاق أخفى المجهولات، وممتنع التصوّر، نعم من يزعم أن الإشتقاق من نفس الذات لا من فعْله وأَمْرِه، كالمصنّف إذا قبل منه هذه الأوهام الباطلة، يصح أن يقول ما قال : من كلّ ممتنع محال .

[مراد المصنف ﷺ من الوحدة الحقيقية؟]

وقوله : «وكيف يكونُ المشتقّ وَاحِداً معنى واحداً، ومبدؤه مردّد بين أمرين؛ **أحدهما** : تلك الذات المجهولة الكنه .

وثانيهما : النسبة إليه، والنّسبة إلى المجهول مجهولة أيْضاً»؛ مشتمل عَلى مغالطة، وأمور غير مسلّمة، وأشياء مختلطة، لو أردنا تفصيل ذلك لطال الكلام مع عدم الفائدة، وإنما المطلوب بيان الحق، إذ ليس هذه الأمور مختصة بقوله هذا، بل كل أقواله، أو جلّها من هذه المقولة، ونحن نعْلم أنه لم يرد ذلك، وإنما هذا عنده طريق مستقيم، ونحن نقول عليه بنحو ما تقدّم؛ إنّهم لم يريدوا من وحدة المشتق الوحدة الحقيقيّة، وإنّما أَرادوا الوحدة النوعية والجنسيّة .

وأمّا مبدؤه فهو النسبة إلى فعله وأثره لا غير .

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٥٤) من هذا الكتاب .

وأما الذات المجهولة الكنه، فليست مبدءاً كما ذكرنا، فليس المبدأ متكثّراً بالتردّد عند أهل الحقّ عليهم السلام .

وأمّا التردّد بين الشيئين في المبدأ؛ فلا يكون إلّا على رأي المصنّف، فيكون المبدأ على الصحيح هو الذات المعلومة؛ أعني الفعل وأثره .

فإن قلت : كيف يكون الفعل ذاتاً وهو أمر اعتباري، أو صفة على قولك؟ .

قلت : إنّ الفعل إنما يكون عرضاً قائماً بالفاعل قيام صدور، بالنسبة إلى الذات الحق؛ لأنّ هذه نسبته بالنسبة إليه تعالى .

وأمّا بالنسبة إلى آثاره التي هي المفعولات، فهو ذاتٌ متحقّقة، تذوّتت الذوات من صفة هيئة تذوّها، فإذا نسبت تذوُّت ذات زيد إلى تذوُّت ذات الفعل الذي قلنا : أنه عرض بالنسبة إلى ذات الحق عزّ وجلّ، كان جزءاً من ألف ألف جزء، هي ذات الفعل، والفعل هو آدم الأول، وحوّاء هي إمكانات الأشياء، ووقته السرمد، ومكانه هو الإمكانات المشار إليها .

وقوله : «والنسبة إلى المجهول مجهولة»؛ فيه أن النسبة إذا كانت إلى ذات المجهول البحت، حيث تصحّ النسبة .

وأمّا إذا كانت نسبةَ إشراق، ونسبة تأثير، فليست مجهولة بل هي معلومة، كما نحن فيه؛ لأن النسبة ترجع في الحقيقة إلى الفعل والتّأثير، وهي معلومة، فافهم ولا تصغ إلى أوهام المصنّف، ومتابعته لآراء مَن تقدّم عليه .

[قول المصنف قدس سره في : مبدأ اشتقاق الموجود المطلق بأنه عنوان لأمر محقق في الأشياء ...إلخ]

قال : «بل الحق أن هذا المفهوم العام، الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق، عنوان لأمر محقّق في الأشياء، متعدِّد حسب تعدُّدها، مقول بالتشكيك عليها، بالأشدّيّة والأقدميّة ومقابلَيْهما، وأكمل الموجودات وأشدّها هو الوجود الحق، الذي هو محض حقيقة الوجود، لا يشوبه شيء غير الوجود، وهو أظهر الوجودات وأوضحها بحسب نفسه، لكن لفرط ظهوره، وقهره واستيلائه على

المدارك والأذهان، صار محتجباً عن العقول والأبصار، فحيثيّة خفائها بعينها حيثية ظهوره، وعلى هذا تبتني مسألة التوحيد، وبه ينفتح بابه لا بغيره أصلاً»[١] .

[الوجود الثابت المحقق في نفسه سار في الأشياء متعدد فيها حسب تعددها بكل نوع من أنواع التعدد]

أقول : يريد أن مفهوم الانتزاعي المصدري العام، كما ذكره نقلاً عن كلام أولئك النّاقلين، عن بعض المتألّهين، وأنّه من المعقولات الذهنيّة، التي لا يطابقُها شَيْء، الذي جعله أولئك شامِلاً لجميع الأشياء، واجبها وممكنها، ظلّي اعتباري لا تحقّق لَه في الخارج، فكيف يصدق مثل هذا النحو من الوجود على الذات الحق سبحانه، بل الحقّ في المَسْألةِ أنّ هذا المذكور عنوان؛ أي : دليل وآية لأمر، أي : لوجود متحقّق ثابت في نفسه في الخارج، وهذا الوجود المحقّق سار في الأشياء، متعدّد فيها حسب تعدّدها بكل نوع من أنواع التعدد، تعدّد الأعداد في مراتبها، أو في معدوداها، وتعدّد الأنواع من الأجناس، أو تعدد الحصص النوعية، أو الفصليّة، وتعدد الجزئيّات، وتعدّد الأجزاء .

والحاصل أنه إذا كان تعدّده بحسبها، فكل طور من أطوار التّعدّد جار في أفرادِهَا، وكلّ طور من التَّعدد الجاري في أفرادها يجري في أطوار ذلك الوجود، السّاري في الأشياء كلّ بحسبه، وهذا معنى كلامه، وما يوافقه من المعاني .

وقد قلنا : أنّ الذي التجأ إليه أسوء من الذي فرّ عنه؛ لأنّه لم يرض بكون الوجود المطلق الشامل للواجب، وللأشياء أن يكون مصدريّاً ذهنيّاً انتزاعيّاً، وحكم بأن هذا عنوان لوجود ذاتي، متحقّق شامل للواجب تعالى وللأشياء، بكل نوع من أنواع حقائقها وأعراضها، وأوصافها وأسمائها، وسائر آثارِها متّحد بماهياها، على طبق ما هي عليه من الذّوات، والأحوال والآثار، وصلوح الانتزاعي لذلك التّعدد، والكثرات المختلفة، محقّق لكونه هو أكوالها في الأعيان .

---

(١) كتاب العرشية، ص١٥ .

أمّا الحقيقي الذي يزعم أن الانتزاعي عنوانه، فلا يصلح لشيء ممّا ذكـر، إذ ما يليق بالوجوب لا يليق الحدوث بمثله وقسيمه، أو جزئه أو جزئيّه، وكيف تكون حقيقة واحدة بعض أفرادها هو الحق ﷻ، وبعضها الجدار والحجر والشجر، وتلك الحقيقة صادقة على ذوات تلك الأفراد جميعها بالتواطؤ، وإن كانت صادقة على ذواتها من حيث الكم والكيف بالتشكيك .

فنفى المصنف الانتزاعيّ المصدري، وشموله مع إمكان توجيهه إلى نوع من الصحة، وأثبت الحقيقي الذي كان الانتزاعي عنوانه، والعنوان وصف المُعَنْوَن، وصفته التي من عرفها فقد عرف المُعَنْوَنَ، فيجري فيه كل ما يجري في العنوان، وإلّا لم يصح كون العنوان عنواناً، ما هذا إلّا شيء **﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدّاً﴾**[1] .

وقال : ذلك الحقيقي الذاتي، الذي هو حقيقة الأشياء؛ أعني ما كان الانتزاعي المصدري عنواناً لَه مقول بالتشكيك عليهما بالأشدّية والأقدمية ومقابلَيْهِما؛ يعني أنّ ذلك الوجود الحقيقي يقال على جميع الأشياء، واجبها وممكنها بالتشكيك، فالفرد الواجب يقال عليه ذلك الحقيقي بالأشديّة والأقدميّة، شدّة وقوّة وقدماً، ليس لها نهاية، وليس وراءَهَا غاية، ولا يحتمل في شيء مما يصح عليه إمكان الزيادة، لا ذهناً ولَا خارجاً، ولا في نفسِ الأمر .

والأفراد الممكنة يقال على كل واحدٍ بنسبة مرتبته من الكون، بالشدّة وبالضعف، وبالتقدم والتأخر، والنقص والزيادة .

وأقول : إذا أراد به ما نريده نحن؛ من كون المراد بالوجود هو المادة، صحّ قوله : في كل ما يتعلق بالحوادث، وبطل قوله : في كل ما ينسب إلى الذات الحق تعالى مطلقاً؛ أي : سواء أراد به المادة أم غيرها .

---

(١) سورة مريم، الآية : ٩٠ .

[هل صحيح قول المصنف تتثُّ أن جميع الموجودات وأشدها هو الوجود الحق تعالى؟]

وقوله : «وأكمل الموجودات وأشدّها هو الوجود الحق، ... إلخ»؛ يريد به أنّ تلك الحقيقة الوجودية، تحتها أفراد تصدق على أفرادها بالتشكيك، وأكمل الموجودات وأشدّها هو الوجود الحق، فيكون الوجودات الممكنة عنده أفراد ذلك النوع، الذي سمّاه الحقيقة، والواجب واحد منها، إلّا أنه قوي شديد خالص لا يشوبه شيء، وهي غير خالصة، بل مشوبة بأشياء ليست وجودات، فيلزمه أن الأشياء كل واحد منها واجبها وممكنها، إما أن تكون جزئيّات تلك الحقيقة، أو أجزاء من ذلك الكلّ .

وعلى كل تقدير يكون المصنّف وأتباعه من الجاعلين بينه وبين خلقه نسباً، كما في قوله تعالى، فيمن قال : أنّ الملائكة بنات، **﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً﴾**[1] .

والمصنف أيضاً قائل : أن تلك الحقيقة الخالصة عن شوب النقائص؛ هي الواجب تعالى، فيكون من الجاعلين لَه من عباده جزءاً، **﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ﴾**[2] .

ويلزمه أيضاً أنّ هذه النقائص، والأعدام والماهيات، والمعقولات الذهنيّة، إن كانت أشياء فهي إمّا مخلوقة، وإمّا قديمة، فإن كان الوجود حقيقة لكل شيء؛ فهو حقيقة لها، فلا تكون نقائص، بل قد تكون متمّمة .

وقد قرّرنا في شرح المشاعر وغيره[3]، أنّ اللّه ﷻ **(لم يخلق شيئاً فرداً قائماً**

---

(١) سورة الصافات، الآية : ١٥٨ .

(٢) سورة الزخرف، الآية : ١٥ .

(٣) راجع شرح المشاعر، ص٣٧ .

بذاته، للذي أراد من الدلالة على نفسه، وإثبات وجوده)، كما قال الرضا عليه السلام[1].

والأشياء بجميع أجناسها وأنواعها، وأفرادها وأبعاضها، وصفاتها وأحوالها، وأفعالها وأقوالِها، كلّها مركّبة من وجود هو مادّتها، ومن ماهيّة هي صورتها، فإذا خلق الله وجود شيء بقي في خزانة جنسه، أو نوعه أو إمكانه، غير متميّز ولا متحصِّص، ولا متشخّصٍ، بل هو كالقطرة في الماء قبل انفصالها، وكالحرف في مداد الدواة، و لم يكن متعيّنا لذلك الشّيء في نفسه، ولا عند أحد من الخلق، حتى يلبسه فعل الفاعل ﷻ، ما قدّر لَه من الصّور المشخّصة، والحدود المعيّنة، كما قال تعالى : **﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ﴾**[2]، فإذَا لبس الكسوة ظهر في الأعيان، وهكذا كلّ حصّة من جنس أو من نوع، بل حقيقة هذه الوجودات كلها حصَصٌ من أجناسِها، تتميّز بالفصول التي هي الصور النوعية، أو حصص من الأنواع، تتميّز بالحدود الهندسيّة، والهيئات الشخصيّة، بل حقيقة تلك الوجودات عند مَن ينظر بنور اللّه، أجزاء من كلٍّ لَا جزئيّات من كلّي، وإنّما هي كما في الباب والسرير، والصنم من أجزاء الخشب، تتميز بالصور، وعلى كل فرض فإن كلّ وجود منها، فإنّما كماله بتحقّقه وتعيّنه، وذلك متوقف على هذه المعيّنات، وهي أشياء وما كونها أشياء، إلّا بتحقّقها في مقاماتها، وفي أنفسها هي وجودات ومُعَيِّنات نوعيّة، فهي كحصص الخَشب، فإنّها في أنفسِها وجودات، ومعيّنات نوعيّة، ثم يُميّز بعضُها منْ بعضٍ بالمعيّنات الشخصية، فالتمييزات النوعية، والتمييزات الشخصيّة، على نمطٍ واحد، وإذا فحصتَ عن حقائقها وجدتها كلها وجودات موصوفيّة، ووجوداتٍ صفتيّة، وليس فيها شيء غير هذين، إذ ما ليس بوجود ليس بشيء، وإن كان وجود كل شيء بحسبه، وما يظن أنه نقص بمعنى عدم، فهو إن كان شيئاً فهو وجود مخلوق كغيره، وإلّا فلا شيء، ولا عبارة عنه .

---

(١) تقدم ما يشير إلى هذه الرواية في الصفحة رقم (١٠٣) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الإنفطار، الآية : ٨ .

[كل شيء ممتزج بلا شيء باطل]

ودعوى امتزاج شيء بلا شيء، أو تركيبه منه، ومن لا شـــيء باطلـــة، إذِ الامتزاج أو التركيب إنّما يكون من الوجوديات، وحيث ذهب المصنف إلى أن الوجودات المشوبة، هي ذوات أنفسها، على ما هي عليه قبل الشـــوب، وإنّمـــا عرض لها ما لحقها من عوارض مراتب تنـــزّلاتها للرتبة لا لذاتها، فعليه أن يكون كلّ ما تصدق عليه الشيئيّة وجوداً بنسبته، وكل ما هو وجود فهو لذاته باقٍ عَلَى صرافة الوجود لذاته، كما قالوا : في الماء في الثلج، فتتساوى جميع الأشياء، فـــلا يكون للتخصيص فائدة، بل على قوله : كلّ شيء أزليّ لذاتـــه، وإنمـــا ينســـب الحدوث والإمكان للأفراد المشوبة، مِنْ حيث لحوق عوارض المراتب لها، وكـــل شيء منها غير مُحْدَث الذّات، وإنما نسب إليه الحدوث للعوارض .

وعلى قولنا تبعاً لقول موالينا عليهم السلام : (**كلّ شيء سوى الذات الحـــق عز وجل حَادثٌ لا من شيء**)؛ أي : لم تكن مادّته مأخوذة من شيء قبله، غير مخترع المادة، ليكون مصنوعاً من غير مصنوع، فكل شيءٍ منها، لم يكن مذكوراً قبل جعلـــه ممكناً، لا بكون ولا بإمكان، ولا بعلم، ولم يكن مذكوراً قبل كونه إلّا بإمكانه، قال تعالى : ﴿**أَوَ لَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً**﴾[1] .

[الأمور الذهنية والاعتبارية وأمثالها إن لم تكن أشياء موجودة لم تكن أشياء تشوب غيرها]

فالذي يزعم المصنف أنّه غير الوجود، ما هو حتّى نعْرفه، فإن كان قوله حقّاً بأن الوجود هو حقيقة كل شيء، فليس شيء غيره، وإن كان شيء ثبت غـــير الوجود، فالوجود لا يكون حقيقة لشيء، فقوله : «هو الوجود الحق، الذي هو محض حقيقة الوجود، لا يشوبه شيء»؛ يلزم عليه أنّ هنا أشياء غير الوجود، وقد بيّنا أن الأمور الذهنيّة والاعتبارية، وأمثالهما إن لم تكن أشياء موجودة، لم تكـــن

(١) سورة مريم، الآية : ٦٧ .

أشياء تشوب غيرها، ولا يلزمنا ما يتوهم أنها غير موجودة، أو أنها موجودة بالوجود، فإن الوجود موجود، ولا يقال : إنّما وجد بنفسه، وغيره وجد به؛ لأن قولك : أنه وجد بنفسه، أتريد به أنه هو الإيجاد؛ فيلزمك أنه فعل لا مفعول، أم تريد ما به التحقّق والقوام؛ فيلزمك ما نقوله : أنّه المادة .

وآية ذلك أن الصورة في المرآة تقوّمت بمادّها .

فإذا قلت : إنّما تقوّمَتْ بقيّوميّة المقابل للمرآة، وهو وجودها .

قلت : هذا صحيح؛ ولكن تعرف كيفيّة التّقوّم، وبأي شيء كان أم لا؟، فإن كنتَ تعرف ذلك وجب منك القول بما نقوله، وإن كنتَ لا تعرف فأنا عليَّ البيان، والله سبحانه المستعان، قد ذكرنا ذلك مراراً، إلّا أنّه لغموضه، وعدم التفات أكثر البصائر إليه، خفي قبل البيان وبعده، والآن أذكره : إن الشيء يتقوم في بقائه بما تقوّم به في ابتدائه، وفي الابتداء تقوّم بمادته وصورته، ومن آيات هذا الصورة في المرآة، ونمثّل بها للبيان؛ أمّا مَادّة الصّورة في المرآة، فهي ظِلّ المقابل المشرق على المرآةِ المنفصل، ولم نرد بالمنفصل حصول الانفصال فيه، وعدم اتّصاله بالمقابل؛ لأنه ظل لَه، ولو انفصل عنه فنى، وإنّما نريد أن الهيئة المتّصلة بالمقابل، المتقوّمة به قيام عروض، لم تكن هي التي في المرآة، بل التي في المرآة ظلّها، فهو متقوم بالمقابل؛ أعني ذا الظِلّ تقوّمَ صدورٍ، ومتقوم بالمرآة تقوّم عروضٍ، وهيئة الصورة؛ أي : صورتها هي هيئة المرآة، من الكبر والصفاء، والبياض والاستقامة ومقابلها، وقد قلنا : أنّ مادّها التي هي الظلّ القائمة بالمقابل، قائمة بما في المقابل قيام صُدُور وإشراق، فهي دائمة الإشراق والإفاضة، كأول المقابلة، والمرآة دائمة الانتزاع بقابليتها والإستفاضة، فكلٌّ بقائها ودوامِها، كأول حصولها، ولم أُرِد التشبيه أصلاً إلّا للتّعبير، بل المراد أن جميع أحوالها في أوقاتها حالٌ وَاحدٌ؛ يعني كل آنٍ أول إشراقها وإفاضتها، وانتزاعها واستفاضتها، إذْ ما به الكون بهِ المَدد، وكل مصنوع لا يتوقف إلّا على العلل الأربع؛ الفاعلية وهي فعل الفاعل، وهذه لا

تدخل في هويّة المحدث، ولا في مفهومه؛ لأنه كحركة يد الكاتب، لا تـدخل في هويّة الكتابة، ولا في مفهومها .

والمادّية والصوريّة ولا هويّة لَه غيرهما، ولا مفهوم لَه من غيرهما .

والغائيّة كالأولى، إذ هما من لوازم الوجود، أي : التحقق .

والثانية والثالثة للماهية؛ بمعنى أنّ الشيء حقيقته وهويته جميعاً، لم يشذ عنها شيء فيهما .

وأمّا الأولى والرابعة فخارجان عن حقيقة الشّيء بحقيقتهما، نعم هيئته صورة الهيئة الأولى، وصلوح هيئته الرابعة، فالإيجاد أي : الاحداث من الأولى، والتّحقق والتذوتُ والشيئيّة من الثانية والثالثة .

ونعني بالعلّة الثانية الموصوفيّة .

وبالثالثة الصِّفتيّة، فإن فهمتَ كلامي هذا فهِمْتَ القيّوميّة، وما به التقـوّم، وإلّا فإلى اللّه ترجع الأمور .

[الآثار والصفات تضمحل في ظهور الموصوف]

وقوله : «وهو أظهر الموجودات وأوضحها، ... إلخ»؛ يعني أن الموجودات آثار، والآثار وإن ظهرت فإنما ظهورها من فاضل ظهوره، وهو الله سبحانه ظاهر بآياته، محتجب عما سواه بما سواه، كما ظهر لما سواه بما سواه، قال أمير المؤمنين عليه السلام : (**لم تحيط به الأوهـام، بل تجلّى لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكَمها**)[1] .

وإنما كان أظهر من كل شيء؛ لأن كل شيء أثر ظهوره، والآثار والصفات، مع أنها هي الظاهرة تضمحل في ظهور الموصوف، مثل ما إذا أردت أَن أُخاطِبَك، فإني لا أتمكّن أَن أتوصّل إليك إلّا بواسطة صفتِك، لأنها أَقْرب إليّ مـن ذَاتِـك

---

(١) نهج البلاغة، ص٨٤، خطبة : ١٨٥ . بحار الأنوار، ج٤، ص٢٦١، ح٩، بـاب : ٤ جوامع التوحيد .

لِظُهُورها، **فأقول** : يا قاعد، فأخاطبُك بالقعود، مع أنّي غير ملتفت إليه إلّا بالعرض، و لم أقصده، وإنما المقصود أَنْتَ لما أريد منك لا من الصّفة، مع أنّك قد غيّبتَها بشدّةِ ظهورك بها، فأنت أظهر عندي وعندك، وعند كل من يسمع كلامي من صفتك، وإنّما تذكر صفتك بالعرض، إذِ القعود أثر من فعلك، ولو كان أظهر منك لكان هو المظهر لك؛ لأنه إذا اجتمع في مقام، أو رتبة ظاهر، وأظهر مترتبان، أي : أحدهما عن الآخر، أو من الآخر أو به، كان الأظهر هو المظهر للظاهر، وإليه الإشارة بقول سيّد الشهداء عليه السلام، على ما نقله بعضهم ملحقاً بدعائه يوم عرفة، قال عليه السلام : (**أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهِرَ لك، متى غِبتَ حتى تحتاجَ إلى دليلٍ يدلّ عليك، ومتى بعدتَ حتّى تكون الآثار هي الّتي توصل إليك، عميَتْ عينٌ لا تزال عليها رقيباً، وخسِرتْ صفقة عبدٍ لم تجعل لَه من حبِّكَ نصيباً**)[1]، فلأجل ذلك لا يخفى على أحد، كيف يخفى على أَحد، و لم يكن الأحد أحداً إلّا به، لكنّه عزّ وجلّ لفرط ظهوره، لأنّه لا نهاية لظهوره، لأنّه أظهر من نفسِك لنفسِك، ظهوراً لا يتناهَى، ولشدّة قهره واستيلائه على المدارك والأذهان وغيرهما، لعدم إمكان اجتماعها معه في رتبة، والمدرك للشيء مجتمع معه، ومُلْتَقٍ به، احتجب بها عنها، كما قال علي عليه السلام : (**وبها امتنعَ منها**)[2] .

وروي عن النبي صلى الله عليه وآله : (**إن للّه سبعين ألف حجاب من نورٍ وظلمةٍ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه، ما انتهى إليه بصره**)[3].

---

(١) إقبال الأعمال الحسنة، ص٦٥١، دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة . وفي بحار الأنوار، ج٩٥، ص٢١٦، باب : ٢ أعمال خصوص عرفة وليلتها وأدعيتها، بدل «**لا تزال، لا تراك**» .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٨٩) من هذا الكتاب .

(٣) بحار الأنوار، ج٧٣، ص٣١ .

ولّما تجلّى تعالى بجزء من شعاع نور العظمة والستر، الحادثين للجبل، ولموسى عليه‌السلام جعله دكّاً، وخرّ موسى صعقاً[١] .

وروي : (**أنّه بقدر الدّرهم**) .

وروي : (**أنه بقدر ثقب الإبرة**) .

وفي صحيحة عاصم بن حميد، عن الصادق عليه‌السلام فيمن يدّعي الرُّؤية، قال ذاكرت أبا عبدالله عليه‌السلام، فيما يروون من الرؤية، فقال : (**الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي، والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستْر، فإن كانوا صادقين فليملئوا أعيُنَهم من الشمس، ليس دونها سَحاب**)[٢] .

أقول : والمراد من الستر؛ أول مفعولٍ صدر عن فعله تعالى، فإذا كان نور الشمس جزء من ستّة عشر ألفَ ألف، وثمانية آلاف ألف، وثمانمائة ألف جزءٍ من نور الستر، الذي هو شعاع الستْر، وهو جزء من سبعين جزء من السّتر، فيكون نور الشمس جزءاً من مائة واثنين وثلاثين ألف ألف ألف، وخمسمائة وخمسة وستين ألف ألف، وستّمائة ألف جزء من السّتر، والستر أثر فعله، ومحلّه ومتعلّقه، إذ لم يكن في الأكوان قبله أثر لفعل اللّهِ عزّوجلّ، وهذه الشمس لا تكاد تدركها الأبصار لشدّة نورِها، ووضوح ظهورها، فكيف يُدْرَك في ظهوره سبحانه .

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿**وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا**﴾ . [سورة الأعراف، الآية : ١٤٣] .

(٢) أصول الكافي، ج١، ص٩٨، ح٧، باب : إبطال الرؤية . التوحيد، ص١٠٨، ح٣، باب : ٨ ما جاء في الرؤية . بحار الأنوار، ج٤، ص٤٤، ح٢٢، باب : ٥ .

ولمّا كان في عز جلاله، كما قال عبده المرتضى، ومولانا وسيّدنا الرضا عليه السلام : (**كنهه تفريق بينه وبين خلقه**)[1]، كانت حيثيّة خفائه عن كل مدرك سواه بعينها، عين ظهوره لكلٍّ من برأه وأنشأه .

وقول المصنف : فحيثية خفائه، مع أنه لا يجوز عليه اطلاق الحيثيات والجهات، إنّما هو للتعبير والتعريف .

[الاجماع بكفر قول القائل بوحدة الوجود]

وقوله : «وعلى هذا تبتني مسألة التوحيد، وبه ينفتح بابه لا بغيره أصلاً»؛ يريد به أن ابتناء التوحيد، وفتح مغلق أبوابه على النهج السديد، على ما قرّره من كون صرف حقيقة الوجود هو الواجب، ولا يصحّ المشاركة في هذا المفْهوم، مع لحاظ أخذ الخلوص عن الشوب بالنقائص والأَعْدام، وإنّما تصحّ المشاركة في أصل الحقيقة .

والحاصل مَبْنَى التوحيد عنده على صحة القول بوحدة الوجود، بل وحدة الموجود، وإن كان باعتبار قيدٍ، كقول بعضهم : أَنَا اللّهُ بِلا أَنَا .

وأمّا نحن فعندنا هذا مبنى الشرك، كما نطق به القرآن المجيد، في قوله عزّ وجلّ : ﴿**وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءاً إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ**﴾[2]، وقوله عزّ وجلّ : ﴿**وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً**﴾[3]؛ أي : مجانسة، ﴿**وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ**﴾[4]، فإن القول بوحدة الوجود كفر بالاجماع، ويَصدق ذلك على وجهٍ ظاهر، ووجهٍ خفي .

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الزخرف، الآية : ١٥ .

(٣) سورة الصافات، الآية : ١٥٨ .

(٤) سورة الصافات، الآية : ١٥٨ .

أمّا الوجه الظاهر؛ فجعل وجود الحق، ووجود الخلق؛ داخلان تحت حقيقةٍ واحدة .

وأمّا الوجه الخفي؛ فجعل وجود الحق الذاتي، ووجود الخلق؛ مقولاً عليهما بالاشتراك المعنوي، بل اللّفظي، إذا أريد بالوجود فيهما الحقيقي، الذي هو حقيقة الموجود، سواء جعل وجود الخلق محدثاً مخترعاً، وشرّك بين الوجودَيْن بالمعنوي، للزوم كونهما من حقيقةٍ واحدة، أو باللفظي لوجوب المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى، أم جعله قديماً، بأي نحو من أنحاء مقاصدهم كما تقدم، نعم لو أطلق عليهما لفظ الوجود، من باب التسمية في التعريف والتبيين، أو أريد به العام المطلق الانتزاعي، وكان عني به في الواجب الحق تعالى عنوانه، لم يكن به بأس[1].

(١) ونحب أن نورد آراء بعض العلماء الفضلاء «قدس الله أسرارهم» في من يعتقد بوحدة الوجود .

قال العلامة الحلي تتئل في كتابه نهج الحق وكشف الصدق، ص٧٥، في المبحث الخامس ما نصه : «أنه تعالى لا يتحد بغيره، الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد، فإنه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئاً واحداً .

وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور، فحكموا بأنه تعالى يتحد مع أبدان العارفين، حتى أن بعضهم قال : إنه تعالى نفس الوجود، وكل موجود هو الله تعالى!، وهذا عين الكفر والالحاد، والحمد لله الذي فضلنا باتباع أهل البيت دون أهل الأهواء الباطلة» .

وقال السيد الخوئي تتئل في كتاب الطهارة، ج٢، ص٨١، عن هذا الموضوع ما نصه : «القائل : بوحدة الوجود إن أراد أن الوجود حقيقة واحدة، ولا تعدد في حقيقته، وأنه كما يطلق على الواجب، كذلك يطلق على الممكن، فهما موجودان، وحقيقة الوجود فيهما واحدة، والاختلاف إنما هو بحسب المرتبة، لأن الوجود الواجبي في أعلى مراتب القوة والتمام، والوجود الممكني في أنزل مراتب الضعف والنقصان، وإن كان كلاهما ....

→...

موجوداً حقيقة، وأحدهما خالق للآخر وموجد له، فهذا في الحقيقة قول بكثرة الوجود والموجود معاً، نعم حقيقة الوجود واحدة، فهو مما لا يستلزم الكفر والنجاسة بوجه، بل هو مذهب أكثر الفلاسفة، بل مما أعتقده المسلمون وأهل الكتاب، ومطابق لظواهر الآيات والأدعية، فترى أنه يقول : أنت الخالق وأنا المخلوق، وأنت الرب وأنا المربوب، وغير ذلك من التعابير الدالة على أن هناك موجودين متعددين؛ أحدهما : موجد وخالق للآخر، ويعبر عن ذلك في الاصطلاح بالتوحيد العامي .

وإن أراد من وحدة الوجود ما يقابل الأول؛ وهو أن يقول بوحدة الوجود والموجود حقيقة، وأنه ليس هناك في الحقيقة إلّا موجود واحد، ولكن لَه تطورات متكثرة، واعتبارات مختلفة، لأنه في الخالق خالق، وفي المخلوق مخلوق؛ كما أنه في السماء سماء، وفي الأرض أرض، وهكذا -إلى أن قال تَدَّسُّ-: فإن العاقل كيف يصدر منه هذا الكلام، وكيف يلتزم بوحدة الخالق ومخلوقه، ويدعي اختلافهما بحسب الاعتبار؟!، وكيف كان فلا إشكال في أن الالتزام بذلك كفر صريح، وزندقة ظاهرة ...» .

وقال السيد محمد باقر الصدر تَدَّسُّ في كتاب بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٣١٣، ما نصه : «لا شك في أن الاعتقاد بمرتبة من الثنائية، التي توجب تعقل فكرة الخالق والمخلوق، مقوم للإسلام، إذ بدون ذلك لا معنى لكلمة التوحيد، فالقول : بوحدة الوجود إن كان بنحو يوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائية؛ فهو كفر» .

[القاعدة الرابعة من المشرق الأول]
[في، أن صفات الله تعالى هي عين ذاته سبحانه]

قال : «قاعدة : صفاته تعالى عين ذاته، لا كما تقوله الأشاعرة[1] : من إثبات تعدّدها في الوجود، ليلزم تعدّد القدماء الثمانية، ولا كما قالته المعتزلة[2] : من نفي مفهوماتها رأساً، وإثبات آثارِها، وجعل الذات نائبة منابها، كما في أصل الوجود عند بعضٍ، تعالى عن التعطيل والتشبيه، بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم، من الأمّة الوسط، الذين لا يلحقهم الغالي، ولا يفوتهم المقصّر»[3] .

[قول أهل البيت عليهم السلام في صفات الله تعالى]

أقول : اعلم أن المعروف من مذهب أهل البيت عليهم السلام، عينيّة صفاته تعالى، بمعنى أنّها هي هو عزّ وجلّ، وهو مذهب أتباعهم من شيعتهم، وهذا عندهم مما لا ريْبَ فيه، إلّا أنّ كلّاً منهم تكلّموا في معنى ذلك، فذهب جلّ أهل الظاهر منهم من محقّقي المتكلمين، أنّ مآل معانيها ومفاهيمها إلى نفي أضدادها، فمعنى حيّ أنه ذات ليست بميّتة، وعالمة ليست بجاهلة، وقادرة ليست بعاجزة، وهكذا كلامهم في باقي صفاته الثبوتيّة، وذلك أنّهم قالوا : إذا لم نرجعها إلى نفي أضدادها، فإمّا أن نجعل لها مفاهيم متغايرة، ومغايرة لمفهوم الذات أو لا، فإن كانت لها مفاهيم متغايرة، فإن كانت قديمة لزم تعدّد القدماء، وإن كانت حادثة

---

(١) **الأشاعرة هي** : «فرقة تنسب إلى أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المولود في سنة «٢٦٠هـ»، والمتوفى سنة «٣٢٤هـ»» . [معجم الفرق الإسلامية، ص٣٥] .

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٣) كتاب العرشية، ص١٦ .

كان خلواً منها قبل كونها، وعلى الحالين يكون محتاجاً إلى الغير، وإن لم نجعل لها مفاهيم متغايرة لم تكن صفات، و لم يصف نفسه بشيء، فلا بدّ من إرجاع مفاهيمها إلى نفي أضدادها .

ومنهم من قال بكونها عين ذاته، و لم يرجع في ذلك إلى شيء، وأئمّتنا عليهم السلام قالوا : (**وكمال توحيده نفي الصفات عنه**)[١]، وفي بعض رواياتهم : (**ونظام توحيده نفي الصفات عنه**)[٢]، ومعنى الروايتين من النفي نفي زيادتها على الذات، بل هي الذات، وإنّما تغايرت أسماؤها وتكثرت باعتبار تغاير متعلقاتها وتكثّرها، ونحن نقول بهذا، وسنشرحه شرحاً شافياً إن شاء اللّه تعالى، مَن شرب من كوثره شربة لم يظمأ أبداً، وذلك مما دلّونا عليه عليهم السلام .

أمّا قولهم عليهم السلام : (**وكمال توحيده**)؛ فهو يدلّ أنه قد يحصل التوحيد لبعض الناس مع قولهم بالصفات، واختلاف معانيها، وهؤلاء سائر أتباعهم، وهو توحيد الجملة، وهو أن يقولوا : الله سبحانه واحد، وقد وصف نفسه بصفات فيجب التصديق بها، وأنها عين ذاته، من غير أن يذوقوا في ذلك معنى الاتّحاد أو التعدد، وقولهم بالاتّحاد ولو ابتلاهم العارف، تبيّن لَه أنهم ذاهبون إلى التعدد معنى، والاتّحاد لفظاً، حتى أن الطبرسي رحمه الله في تفسيره جامع الجوامع، قال في قوله تعالى : ﴿**هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا**﴾[٣]، قال ما معناه يعني : (**وهو معهم بعلمه، فكأنه يشاهدهم**) .

وإنما قال : بعلمه فراراً مِنْ أَنْ يقول : بذاته، فيلزم المحذور من الاجتماع مع خلقه، والحواية كما تحويهم الأمكنة، فعدل إلى أنه معهم بعلمه لا بذاته، وهو صريح في إرادة مغايرة العلم للذات، إلّا أنّه قائل بالاتّحاد، ولكن ما داموا قائلين

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٥٣) من هذا الكتاب .

(٢) بحار الأنوار، ج٤، ص٢٥٣، ح٦، باب : ٤ جوامع التوحيد .

(٣) سورة المجادلة، الآية : ٧ .

بالتوحيد، فهم موحّدون بتوحيد الجملة؛ يعني أنه تعالى واحد، وهذه ليست آلهة، وإنّما هي صفاته، فليس إلّا هو، كما أن النملة تزعم أن لله زبانَيْتين، وهي موحّدة، فيصدق على أهل هذا القول القول بالتوحيد، إلّا أن كمال هذا التوحيد نفي الصفات، بهذا المعنى الذي يريد هؤلاء؛ لأنه في الحقيقة قول بالتعدد، ولهذا قال عليه السلام : (**لشهادة أن كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل، الممتنع من الحدث**)[١] .

وأمّا قولهم عليه السلام : (**ونظام توحيده نفي الصفات عنه**)[٢]؛ فهو ظاهر .

[معنى أن صفاته عين ذاته تعالى]

وأمّا مراد الخصيصين من شيعة الأئمة الطاهرين، فهو أنّه -سبحانه وتعالى- واحد بسيط، أحدي المعنى، لا تكثر في ذاته، لا لفظاً ولا معنى، ولا خارجاً ولا ذهناً، ولا في نفس الأمر، ولا في الفرض والاعتبار، بل هو تعالى بكل لحاظٍ، في كل حال، واحد كامل فوق النهاية بما لا يتناهَى، في كلّ شيء لذاته، وكل ما سواه فهو صادر عن فعله وصنعه، وآثار فعله كثيرة متعدّدة، وكل شيء منها لا يكون إلّا بعلمه ومشيئته وإرادته، وقدره وقضائه، وبإذنٍ منه تعالى، وأجل وكتاب، فإذا كان صوت ممّا خلق فهو حاضر لديْه، فيقال : لَه على ما تعرف خلقه ممّا عرّفهم أنه سميع، لأنه أدرك الصوت المسموع، لأنه لا يكون إلّا حاضراً لديه في مكان حدوده، ووقت وجوده، فباعتبار إدراكه المسموع، وصفته بالسميع .

وإذا لحظْت ما هنالك لم تجد إلّا الذات الكاملة، وإذا كان لون أو مقدار ممّا خلق فهو حاضر لديه، فهو مدرِك لَه، عالم به، فيقال : لَه على ما تعرف الخلائق، ممّا عرفهم تعالى أنه بصير لإدراكه للّونِ المبصَر، لأن اللون والمقدار لا يكون شيء

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٥٣) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٩٧) من هذا الكتاب .

منهما إلّا حاضراً لديه، في المكان الذي حدّه فيه، والوقت الذي عَدّه فيه، فباعتبار إدراكه للمبصر من اللون، أو المقدار المرئي، وصفتَه بالبصير، وليس هنالك إلّا ذاته المقدّسة الكاملة، وهكذا سائر الصفات، وإدراكه لذلك عند وجود الشيء المدرَك -بفتح الراء-، إنما هو تعلق الإدراك، ووقوعه عليه، فيُسَمّى هذا الواقع المتَحدّد، عند وجود متعلقه، بمعنى ما بيّن لخلقه، فإنه تعالى بيّن لهم أن إدراك الصوت اسمه سمع، والموصوف به سميع، وإدراك اللون اسمه بصر، والموصوف به بصير وهكذا .

فإذا لحظت الموصوف لم يكن منه شيء، إلّا أنه مدرك، وإدراكه المتعلّق بالمدرَك -بفتح الراء- حادث بحدوثه، وهو قبل هذا التعلق كامل، كما تقول : زيد سميع لذاته؛ بمعنى أنّه هو ذلك الكمال المسمى بالسميع، الذي إذا وجد الصوت تعلّق به، فهو سميع قبل كلام عمرو، فإذا تكلم عمرو تعلّق سمع زيد بكلام عمرو، فزيد هو السميع وهو البصير؛ أي : إذا وجد لون أبصره، وليس بعض زيد سمعاً يدرك الأصوات، وبعضه بصراً يدرك الألوان، وإنّما السميع البصير العليم هو ذات زيد، تكثرت الأسماء والنسب باعتبار تكثر المتعلّقات، فكذلك ما نحن فيه .

فإنّما قلتَ : هو سبحانه سميع بصير، عليم قادر، وكثّرت أسماءه الصفاتيّة، باعتبار تكثر متعلقات إدراكه .

فإذا قلت : صفاته تعالى التي وصف بها نفسه حي عالم، سميع بصير قادر، فتريد باعتبار تعلّق تسلّطه سبحانه بالحياة، والمعلوم والمسموع، والمبصَر والمقدور .

وإن قلت : هذه الصفات منفيّة عن ذاته، فتريد أنه ليس هناك إلّا ذاتٌ كاملة المتسلّطة لا غير، وليس هناك أشياء متغايرة لذاته بكل اعتبار، إلّا أنّك تصفه بالسمع، بلحاظ أنه مدرك الأصوات، وتصفه بالبصر؛ لأنه مدرك المبصرات .

فصح قولك : أن صفاته عين ذاته، وتريد أنّ ما أصفه به من شيء، فإنّما هو ذاته لا غير .

وصحّ قولك : بنفي الصفات عنه، وتريد أنّه ليس إلّا الذات البحت الكامل،

فهذا معنى صفاته عين ذاته، ومعنى **(ونظام توحيده نفي الصفات عنه)**[١] .

ثم اعلم أنه تعالى سميع قبل المسموع؛ لأن المسموع حادث، وسمعه هو ذاته، ومعنى ذلك إذا قلتَ : سميع بالصوت، أن السمع تعلّق بالصوت، ولا يتعلق به إلّا إذا كان شيئاً، وفي الأزل لم يكن شيء إلّا الله الواحد الحقّ المبين، فلا بدّ أن يكون السمع تعلّق بالمسموع بعد وجوده، وبأي نحو من أنحاءِ الوجود، لم يكن كلامي وأصواته شيء منها، متّصفاً بشيء من تلك الأنحاء في الأزل، وإلّا لكان كلامي مع الله في الأزل تعالى الله .

ولا يصح أيضاً أن يكون في الأزل ليس بسميع، فيكون فاقداً لكمال، فيجب أن يكون جميع معاني صفاته حاصلة لَه في الأزل، وهي ذات اللّه تعالى، فإذا وجد شيء من المتعلقات تعلّق به الإدراك، ولذا نقول قولك : هو تعالى عالم بها في الأزل باطل، إذ ليس شيء منها في الأزل ليكون عالماً به .

وقولك : هو تعالى عالم في الأزل بها في الحدوث صحيح؛ لأنّه في الأزل عالم، لأنّ علمه ذاته، ومعلوماته حوادث، فيعلمها حين وجدت في أمكنة حدودها، وأزمنة وجودها .

ولو قلتَ : أنه عالم بشيء ولا شيء، كان جهلاً، ألا ترى أنّك **إذا قلتَ** : أعْلَمُ أن في يدك شيئاً، ولم يكن في يدي شيء، أنك جاهل، لأنّك ادّعيتَ علم شيءٍ ولا شيء، فلا يلزم من قولنا : قولك : أنه تعالى عالم بها في الأزل باطل تجهيله سبحانه، بل العلم ألّا يكون عالماً بها في الأزل، لعدم وجودها في الأزل، والعلم لم يتعلّق بشيء، ودعوى التعلّق حينئذ باطلة، وإن كان العلم وهو ذاته تعالى موجوداً في الأزل، إلّا أنّ المعلوم وهو أنت ليس في الأزل، وهذا هو قول مقتدانا جعفر بن محمد عليه السلام : **(لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور،**

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٩٧) من هذا الكتاب .

فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور)(١)، فتدبّر في هذا الحديث الشريف، واسلك بهذا النور في هذا الطريق المظلم، فقد نصبت لك المنار، وكشفت لك الأسرار .

[تتمة : في العلم وما يقع عليه]

وبقي لهذا تتِمّة، وهي قوله عليه السلام : **(وقع العلم منه على المعلوم)**؛ فيه تنبيهٌ على أن العلم يقع على المعلوم، ويطابق المعلوم، ويقترن بالمعلوم، فلو كان العلم غير واقعٍ على المعلوم، أو غير مطابقٍ لَه، أو غير مقترنٍ به، لم يكن العلم علماً، ولم يكن المعلوم معلوماً، وهذا مما لا خلاف فيه، ولا إشكال يعتريه، فإذا حكمتَ بأن صفات الله تعالى عينُ ذاته؛ أي : هي هو، فقولك : وقع العلم منه على المعلوم، يكون معناه فإذا أحدث الأشياء، وكان المعلوم وقع الذات تعالى على المعلوم، فهل ترضى أن يكون الإمام عليه السلام يريد أنه وقع تعالى على المعلوم وطابقه، واقترن به، أو أنه يريد أن العلم الواقع المطابق، المقترن حادث، ولا يلزم منه القول : بأنه تعالى لم يعلم، أو أنه عليه السلام مافهم الكلام، ولا يدري ما يقول وما يلزمه، فإن كنتَ مؤمناً بسرهم وعلانيتهم، قائلاً بإمامتهم، مقتدياً بهم، قلتَ: هو عليه السلام عالم بالله، وبما يصح عليه، ويمتنع على جهة الحقيقة الإمكانيّة، وعالم بما قال، وأنه يريد أنّ التعلق والوقوع، والمطابقة والاقتران، إنّما هي للعلم الحادثِ الإشراقي، الذي يوجد بوجود المعلوم، بل نفس هذا العلم هو ذات المعلوم، وليس هو القديم، الذي هو الله سبحانه، فإن العلم المتعلّق بما سواه، ومطابق لَه، هو الإشراقي الحادث، كما قال تعالى حكاية عن قول موسى في جوابه لفرعون، حين قال : ﴿**قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى ۞ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا**

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٩٧) من هذا الكتاب .

يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾[١] .

ولا تتوهّم بأن هذا القول يلزم منه خلوّه من العلم، أو يلزم كونه جاهلاً، كما ذكرنا قبل هذا، فإنه تعالى لا يكون خلْواً من ذاته، إذ علمه القديم هو هو، وهو العلم الكامل المطلق .

وأمّا العلم بالحوادث فذاته ﷻ خلو منه؛ لأنه إنما هو كمال إمكاني، وكل كمالٍ إمكاني فهو ناقص، لا يجوز أن يكون هو اللّه تعالى، نعم لم يكن ملكه خلواً من هذا العلم؛ أعني العلم بها، أي : المقترن بالمعلوم، والمطابق لَه، والواقع عليه، وإلّا لم يكن علماً، وهو كتابه تعالى، وهو حادث كله مخلوق، والله سبحانه هو خالقه، وخالق كلّ شيء .

[أعلى مراتب العلم]

وهذا العلم لَه مراتب؛ أعلاها العلم الإمكاني، المتعلق بإمكانات جميع الأشياء، مما كان ومما يكون، ومما لا يكون، ولو كان إنّما يكون إذا شاء أَنْ يكون، وهذا هو العلم الذي قال تعالى في وصفه، بأنّ الخلق لا يحيطونَ بشيءٍ منه إلّا إذا كوّنه، قال تعالى : **﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾**[٢]؛ أي : لا يحيط أحد من خلقه بشيء من تكوين ما يمكن تكوينه، إلّا بما شاء تكوينه، أي: كوّنه، أو أخبر تعالى بأنه يكوّنه؛ مثل إمكان زيد أوجده سبحانه على وجه كلّي غير متناهي الأفراد، مثلاً يمكن أن يخلقه زيداً أو عمرواً، أو خنزيراً أو طيراً، أو أرضاً أو سماء، أو ملكاً أو نبيّاً، أو شيطاناً أو جبلاً، أو ناراً أو ماء، وهكذا بلا نهاية، فإذا أحدثَ زيداً كان قد أَحْدَثَ فرداً منها، فزيد هو مفرد، وفيه الإمكان الكلي، فلو شاء تعالى خلقه ما شاء كما شاء، ولا يعلم أحدٌ من الخلق أيّ شيءٍ يخلق منها إلّا بما شاء، بأن يخلق ما شاء، أو يخبر بأنه يخلقه كذا .

(١) سورة طه، الآيتان : ٥١– ٥٢ .

(٢) سورة البقرة، الآية : ٢٥٥ .

ودون هذه من مراتب العلم الإمكاني العلم الكوني؛ وهو ما أَلْبس من حُلَلِ الوجود والكون .

ثم العلم الزَّيْتِي؛ أي : المنسوب إلى قوله تعالى : **﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾**[1]، وهو الأرض الميت، والأرض الجرز، والقابليّات والاستعدادات .

ثم العلم العقلي؛ أي : المعاني .

ثم العلم الروحاني؛ أي : الرقائق؛ أعني مبادئ التصوير .

ثم العلم النفسي؛ أي : الصور الجوهريّة، وهو اللوح المحفوظ .

ثم العلم الطبعاني؛ أي : الطيَن -بفتح الياء- .

ثم العلم الهيولاني؛ أي : الحِصَص المادّية .

ثم العِلْم البَرْزخي؛ أي : الصُّوَر الشبَحيّة الظليّة .

ثم العلم الجسماني؛ أي : الحصولات والتحققات الجسمانيّة، وهكذا .

وكلّ شيء من خلقه من جوهر أو عرض، علم لَه سبحانه حادث، وأعلى الجميع، وأعظمه وأشرفه، وأعمّه وأشدّه إحاطة بلا غاية ولا نهاية؛ هو العلم الإمكاني كما قلنا .

وتَعْدَادُنا هذا على جهة التمثيل، وإلّا فهي من حيث أجناسها الكلية ألفُ ألف علم، ولَو لُوحظَ الأنواع والأصناف والأفراد **﴿لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾**[2] .

[المقصود بالتعبير بالصفات]

والحاصل من التعبير بالصفات؛ هو الوصف المتعلّق بمبادئ أسباب المفعولات من صفات الأفعال، فكما يكون وصفك لزيدٍ بالكاتب من حيث صدور الكتابة من فعله، فالصفةُ متعلّقة بمبدئها من فعل زيد، فمِن فعله بدأتْ، وإليه انتهت في

(١) سورة النور، الآية : ٣٥ .

(٢) سورة الكهف، الآية : ١٠٩ .

وصفِ زيدٍ باسمِ الفاعل؛ يعني الكاتب، لاشتقاقه من الفعل وأثره، كذلك يكون الوصف لَه تعالى بتلك الصّفات، من حيث صدور متعلقاها، الّتي هـا سُـمِّيت، ومنها تَكثَّرَتْ من أثر فعله، الّذي هُو مَبْدَأ اشتقاقِها، فمن حيث التعلّق والاقتران تثبت الصفات، منوطة بمبادئها، ولا من حيث كان معناها الأَحدِيّ ذاته المقدسة ﷻ، فهو الحقّ الكامل المطلق، وفعله مبدأ لما اتّصف به، لتعريف عباده من الصفات، فافهم .

[اتفاق الأشاعرة على أن لله صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى]

وقوله : «لا كما تقوله : الأشاعرة[1] ... إلخ»؛ اعلم أن الناس اختلفوا في صفاته تعالى، فاتفقت الأشاعرة على أنّ للهِ صفاتٍ موجودة قديمة، قائمة بذاته، وأثبتوا قدماء مع اللّه تعالى، قاله شارح المحصّل للرازي[2] .

أقول : وهي الحياة والعلم، والسمع والبصر، والقدرة والإرادة، والكراهة والإدراك، فتكون القدماء مع الذات تسعة .

وقال شارح المحصّل : ذهب عبداللّهِ بن سعيد من أصحابنا، والشيخ أبو الحسن الأشعري أولاً : إلى أن القدم صفة زائدة على ذات القديم، فيكون قدم الله تعالى صفة زائدة على ذاته[3] .

---

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٢) **الرازي** هو : «الشيخ محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن الرازي الأشعري، المعروف بابن الخطيب والفخر الرازي، ولد عام : «٥٤٤هـ»، وتوفي عام : «٦٠٦هـ»، له عدة كتب منها : مفاتيح الغيب، ومعالم أصول الدين، والمباحث المشرقية، والمحصول في علم الأصول، وغير ذلك» . [راجع ترجمته : روضات الجنات، ج٨، ص٣٦ . طبقات الفقهاء، ج١، ص٦٣ . طبقات الشافعية الكبرى، ج٨، ص٨١] .

(٣) راجع تلخيص المحصل، ص١٢٦ .

وأثبتَ الأشعري : اليدَيْن صفة قائمة بالباري سبحانه، وكذا الوجه من غير تجسّم[1]، فجعلوا القدماء كثيرة، وقالوا : قام الاتفاق على نفي قديم ليس هو ذات اللّهِ تعالى وصفاته، بما هو مقرّر في أَدلّة التّمانع .

[هل صفات الله تعالى مستقلة عن نفسها أم لا؟]

وأمّا ذاتُ اللّه فهي قديمةٌ لِوُجوب وُجُودِها الذّاتي، وأمّا صفاته فهي قديمة غير مستقلّة بنفسها، بل مستندة إليه، لأنها عندهم معانٍ لَه تعالى قديمة، وهي مبادئ المحمولات على ذاته، ولهذا لا يضرّ تعدّدها وقدَمها؛ لأنّ أدلّة التّمانع لا تدلّ إلّا على نفي إلهَيْن قادِرَيْنِ عَلَى الاِسْتقلالِ، ولا تدلّ عَلَى نفي صفات للذات الواحدة؛ لأنها من حيث مفاهيمها المتعدّدة كمالات للذات الواحدة، وأدلّة التمانع لا تدلّ على نفي كمالات الذات، وإن كانت متغايرة، وأمثال هذه الكلمات الباطلة، فإنّ أدلّة التّمانع مبنيّة على فرض قديم مغاير، والصفة الّتي يدّعونها إن كانت مغايرة للذات في الأزل، لزمها حكم القديم المغاير، الذي يصحّ عليه التمانع، وتصدق عليه أدلّته، ومع ذلك فلم تنحصر أدلّة التوحيد في أدلّة التمانع، بل تكون في دليل الفرجة الذي ذكره الصادق عليه السلام .

وفي دليل الحكماء الذي يلزم منه التركيب ممّا به الإشتراك، وممّا به الإمتيَاز، وإن لم تكن مغايرة للذات، فهو العينيّة التي بُني عليهَا حُكم التّوحيدِ عند أهل التّوحِيد، لكنّ الأشاعرة يدّعون التوحيد مع إثبات هذه المعاني الكثيرة، المتغايرة المغايرة للذّاتِ، ويزعمون أنّها معاني الذات، وأنّها مبادئ المحمولات على الذّات، كالعلم فإنه يشتق منه العالم المحمول على الذات، فتقول : الله عالم، وكالقدرة المشتق منها القادر، المحمول على الذات، فتقول : الله قادر، وآثار الذّات متوقّفة عليها، فنفيُها يستلزم نفي الذات .

---

(١) راجع تلخيص المحصل، ص٣١٣ .

ويزعمون أنّها لو كانت حادثة لكان محتاجاً في إظهار آثار كمالاته إلى المخلوق، ولكان فاقداً لها قبل إيجادها، ولكانَ مَحلّاً للغير، ويَلْزِمُهُمْ أَنَّ جَعْلَها معاني للذات، مستلزم لكون الذات هي الجملة المتألّفة من الأمور المتغايرة، ولا نعني بالمركب الذي لا يوجد كذلك في الذهن، أو في الخارج، أو في نفس الأمر إلّا حَادثاً، سَوَاء كان ثبوته في أحدِ المحالِّ الثلاثة بالوجود والتحقّق، أم بالتعقّل والتّصور، أم بالفرض والتجويز والإحتمال إلّا هذا؛ أي : لا نعْني بالمركب الذي لا يصدق على مقام الحق تعالى، إلّا ما كان كذلك وما أشبهه، وصحّة حملِها على الذات دليل المغايَرةِ الحقيقيّة، إذ لا يحمل الشيء على نفسه .

[العينية التي بني عليها التوحيد]

وأمّا صحة ذلك عندنا مع قولنا بالعينيّة، فلأنّا لا نعني بمفهوم شيء منها، إذا أردنا به الذاتي القديم إلّا الذات، وإن جميع مفاهيم هذه الصفات المتعددة لفظاً مفهوم واحدٌ، هو مفهوم الذات البحت البسيط، ولا يحمل شيء منها إذا قُصِدَ به القديم على الذات قطّ، إذ لا يحمل الشيء على نفسه، مع لحاظ الاتّحاد من كل جهةٍ بكل اعتبار، اللّهم إلّا أن نقصد به المعنى الحادث؛ أعني صفات الأفعال، فإنّها حينئذٍ معانيه، بمعنى معاني أفعاله؛ كقائم وضارب بالنسبة إلى زيد .

فإذا قلنا : الله عالم، وأردنا بالمحمول القديم، كان معنى كلامنا اللّهُ عِلْمٌ، يعني إنّ ذاته عليمة، ويكون في قوة قولنا : زيد زيد، فإنّا قد نحمله عليه باعتبار مغايرة ما قد تحصل لمن جهل الاتّحاد، وتوهّم التّعدد، بأن ظن أنّ زيداً المذكور غير زيدٍ المعلوم فتبيّن لَه، فتقول : زيد زيدٌ؛ أي : زيد المسؤول عنه، أو المذكور زيد المعلوم، فكذلك تقول : اللّه عالم؛ أي : علم بمعنى أن المسؤول عنه، أو المذكور علم أو عالم .

ويكون الحمل أولِيّاً ذاتياً؛ أي : المفيد للاتّحاد بحسب المعنى والمفهوم، نعم لو أردنا بالمحمول الحادث، كما نقول : في المختص بالحادث اللّهُ خالق، فنقول : الله

عالم بكل شيء، وقادر على كلّ شيء، كان مرادنا بالمحمول معنى فعليّاً، فإنّ عالم وقادر في المثال لا يصحّ حملُهُ عَلَى الذّات بالحمل الأوليّ الذّاتي؛ لأنّهما من أَسْماءِ الأفعال، ومفهومهما ومعناهما مقترنانِ بآثارِهما، مُطَابقانِ لهُمَا، بل هما في الحقيقة متَّحدانِ بهِمَا، ويلزمهم على جعلها مبادئ المحمولات على الذات، ما أشرنا إليه من أنّ حملها على الذات إن كان حملاً أوليّاً ذاتيّاً يستلزم الاتحاد .

والقول : بالعينية وإن كان حملاً بالمتعارف، لزم القول : بتركيب الذات في العقل الّذي هو ظرف التحليل، إذ الاتّحاد الحاصل من الحمل المتعارف، إنما هو في الوجود على دعوى كثير من المحقّقين، والاتحاد في الوجود لا يُنافي التّركيب في غير الوجود؛ لأن الاتّحاد فيه اعتباري، وهو لا ينافي التّركيب مطلقاً، كما هو الحَقّ .

ويلزمهم من كونها قديمة ما يلزم من كونها حادثة، وعدم تَنَاهي الحاجة مع فرض القِدَم، وعدم صلوحها للإيجاد بدون توسّط الفعل، ثم الفاعل للآثار بالفعل، هل هو الذّات فيستغني عنْها في إيجاد الآثار فيلزمها النقص؛ لأن عدم الحاجة إلى القديم نقص فيه لذاته، أم هي الفاعل، فيستغني عن الذات، فيقع النقص على الكامل المطلق، أم هما معاً، فلا يكون واحد منهما علّة تامّة، أمْ أحدهما بالآخر، فتدخل الحاجة على الفاعل إلى الواسطة، أو النّقص على الواسطة .

[قول المعتزلة في صفات الله تعالى]

وقوله : «ولا كما قالته : المعتزلة[1] من نفي مفهوماتها رأساً، وإثباتِ آثارها، وجعل الذات نائبة منابها»؛ يعني به أنّ اعتقادنا كما أنه ليس كما قالته الأَشاعرة[2] : من مغايرتها للذّات، وأنه تعالى مدرك وفاعل لآثارها بِهَا، مع تحقّقِ قدمِه تعالى، وقدَمِها كَذلِكَ لَيْس كما قالَتْه المعتزلة مِنْ نفي مفهوماتها؛ بمعنى كونها

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

غير موجودة ولا معدومة، وإنّما يثبتون أحوالاً لا توصف بالوجود، ولا بالعدم، ولا بغيرهما من المتقابلات؛ أي : لا واجبة ولا ممكنة، ولا قديمة ولا حادثة، ولا مجامعة لَه تعالى، ولا مفارقة، وهي عندهم معلولات للمعاني التي أثبتها الأشعري، فالمعاني كالعلم والقدرة، والأحوال كالعالميّة والقادريّة، إذِ القادريّة عندهم صِفة القادرِ، والقادرِ مشتق من القدرة .

وأبو هاشم من المعتزلة؛ جعل الأحوال أربعة، القادريّة والعالميّة، والحَيِّيّة والموجوديّة، وجعل هذه الأربعة معلّلة بحالةٍ خامسة؛ تسمّى الألوهيّة، وبناء ذلك منه على أنّ الذوات بجملتها متساوية في الذاتية، فلولا اختصاص ذاته تعالى بصفة الألوهيّة لما كان أولَى من غيره بهذه الصفات .

وزعم أن هذه الأحوال الخمسة ثابتة في الأزل مع اللّه تعالى، فقد وافق الأشاعرة في كون هذه الخمسة موجودة، ثابتة في الأزل، مع مغايرتها للذات .

وأمّا باقي المعتزلة فقالوا : بالأحوال كلّها؛ أي : كل حال من أحوال الصّفات الثبوتية، لا خصوص هذه الخمسة، وقالوا : هي ليست موجودة، ولا معْدومة، ولا قديمة، ولا حادثة، وليست هي إيّاه ﷻ ولا غيره، وما أشْبَهَ ذلك من المتقابلات .

وقالوا : لا معنى للقديم إلّا ذلك؛ وهو كونُه أموراً كثيرة في الأزل، والظاهر أنّ هذا قول مثبتي الأحوال؛ كأبي هاشم وتابعيه الذين أثبتوا الخمسة المذكورة .

وأمّا غيرهم فلم يثبتوا شيئاً من الأحوال ولم ينفوه، وعلى هذا لا يقولون : أنّه لا معنى للقديم إلّا ذلك، لأنّ القَديمَ الّذي هو الذّات لم ينفوه بعد ما أثبتوه، والأحوال عندهم ليست ثابتة ولا منفيّة .

والحاصل أمّا ما أختصّ به أبو هاشم وأتْباعه، فالأدلّة المبطلة لما ذهبت إليه الأشاعرة مبطلةٌ لَه، وأمّا الباقون فاعتقدوا نفي جميع الصّفات، من حيث مفهوماتِها أصْلاً، وأثبتوا آثارَها، وجعلوا الذّات نائبة في إحْدَاث الآثار مَنابَهَا؛ أي: مناب الصّفات، زعماً منهم أن كلّ أثرٍ لا يَنْشَأ إلّا عمّا هو مجانس لَه في معنى

مفهُومِه الإشْتقاقي، فالعلم إنّما ينشأ عن العلم، والسمع إنما ينشأ عن السمع، ولا ينشأ العلم عن السمع، ولا السمع عن العلم أو البصر .

وإثباتُ مبادئ تلك الآثار إن كان على جهة القدم تعدّدَتِ القدماء، وعلى جهة الحدوث يلزم احتياج القديم إلى الحادث، وخُلوّه عَمّا هو محتاج إليه في حال مّا، وهو ما قبل حدوثِه، فوجب القول في الصفات المُتوَسِّطة بينَ الذّاتِ والآثار، بالحال المتوسّط بين النفي والإثبات، فراراً من لزوم المحذور، على القول بكل واحد منهما من القدم أو الحدوث، والوجود أو العدم، والاتحاد أو التعدد .

وحيث كانتِ الآثار مجعولة، والمجعول لا بدّ لَه من جاعل، وكانت علّتها غير موجودة، وجب اعتبار كون الذات نَائبة منَابها في الإيجاد لسائر الآثار، وليس في شيء ممّا قرّروا شيء صحيح يقُوم عليه دليل، بل مقتضى الأدلّة نفي جميع ما قالوا، فإنّ إثباهم الأحوال إن كان أثبتوا به شيئاً، لزمهم ما فرّوا منه، فإن الشيء لا يخلو من أن يكون قديماً أو حادثاً، وإن سموه حالاً؛ فإنه لا يخلو من ذلك، وعدم إثبات شيء مع الذات الحق تعالى، لا يلزم منه الحاجة ولا الخلو؛ لأنه تعالى لا يحتاج إلى شيء في إيجاد شيء، إذ الشيئية من مشيئته، والآثار مبدؤها بفعله ذواها، وما هي به هي، وليست من أصل معه؛ لأن ذلك الأصل إن كان قديماً لم يجز الإيجاد منه، إذ يلزم تغييره المنافي للقدم، فإن القدم يأبى التغيير لذاته، وإن كان حادثاً نقلنا الكلام إلى مبدئه، فيدور أو يتسلسل .

وإنما اخترعها اختراعاً، وألبسها من هيئة اختراعه قبولها منه، ومفهومها الإشتقاقي هو من معنى ما اخترعها عليه، فلا يحتاج في إحداثها إلى شيء، إذ لا شيئية لشيء مما سوى ذاته المقدسة، إلّا ما اخترعه عليه بفعله، وألبسه من هيئة إختراعه، فلا تحتاج الذات المقدسة في إحداث الآثار إلى ما أثبتوه من المبادئ والأحوال، على أها إذا أحدثتها بفعلها فهي آثارها؛ أي : آثار فعلها، والنيابة لا تعقل إلّا مع إثبات المؤثر، لأن المؤثر النائب إن كان لذاته صالحاً للتأثير استغنى عن غيره، وإن لم يكن صالحاً لا يمكنه التأثير بالنيابة، إلّا مع إثبات المنوب عنه، وتحققه

ليكون بنيابته عنه فاعلاً، فإذا جوزوا تأثيره على النيابة عما ليس بموجود، فما الموجب إلى الحكم، بكون فعله على جهة النيابة إلّا توهّم، أخذ حقائقها من تصوّر مفاهيم تلك الصفات، وحيث بيّنّا أنّ حقائقها مخترعة، وإن وصفه تعالى بتلك الصفات، إنما هو من حيث أنه فاعلها، فتكون تسمية تلك الصفات بما سمّيت به، إنما هي من فعله لتلك المعاني، لأن هذه الصفات صفات الأفعال كما ذكرنا سابقاً، كما تسمي زيداً بكاتب، وتصفه بحالة الكاتبية، فإنّ ذلك ليس إلّا بما اشتققتَ من فعله الكتابة، لا أن الكاتبيّة حال لذاته، أو أنّ الكاتب صفة لذاته، وإنما ذلك صفات فعله، وبما رددنا عليهم؛ أعني أصحاب المعاني، وأصحاب الأحوال، يعلم مذهبُنا من عينيّة الصفات، بمعنى أنّا إذا وصفناه بعليم وقادر، وسميع وبصير، فإن أردنا المعنى الأزلي، فلا نعني بتلك الأوصاف إلّا محض الذات البَحْت، وإن مفاهيمها نفس مفهوم الذات البحت، وإن معانيها عين معنى الذات البحت، ولا تَكثّر ولا تعدّد ولا تغاير، لا في الخارج، ولا في نفس الأمر، ولا في التعقّل، ولا في الفرض والاعتبار بحال من الأحوال .

[مراد الشارح تتئ من أن صفاته عين ذاته]

وإنّما وصفناه بذلك مع قولنا هذا، تبعاً لوصفه نفسه تعالى بذلك، بعد قيام الدليل القطعي عندنا، على أنّ مراده تعالى بوصف نفسه بذلك، وصفه نفسه لتعليم عباده، بأوصاف أفعاله، كالكاتب والقائم، والمتحرك والنائم، في وصف زيد بها، مع أنها صفات أفعاله، والأفعال متّحدة في نفسها .

وإنّما تكثّرت واختلفت أسماؤها، باعتبار تكثر متعلّقاتها واختلافها، وليس مرادنا بقولنا : أنّ صفاته عين ذاته، إنّ صفاته غير مغايرة لَه بالمفهوم، متّحدة به بالمعنى، كما يؤيده المصنّف في قوله في الكتاب الكبير، ردّاً على من اعترض على الحكماء القائلين بالعينية، حين قال المعترض : إذا كان وجود الواجب عين ذاته، والوجود معلوم الكنه، والذات مجهول الكنه، لزم كون المعلوم عين المجهول، قال المصنف قول المعترض : «لتوهمه أنهم حكموا بعينيّة هذه المفهومات، كما في

الحمل الذاتي الأولي، وذهوله عن أنّ مرادهم من العينيّة هو الاتّحاد في الوجــود، كما هو شأن الحمل المتعارف، لا الاتّحاد في المفهوم، كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة بعضها على بعض، حملاً أوليّاً غير متعارف»[١] .

ونحن قد بيّنّا ما يلزم القائل بتغاير المفاهيم، من وقوع التركيب والتعدد، إذ في نفس الأمر لا فرق بين القائل بتغاير مفاهيمها الأزليّة، وبين الأشــاعرة[٢] في قولهم : بالتّغاير والمغايرة، لأنّ التغاير عند الفريقَيْن مستفاد من دلالة ألفاظهـــا، ومعاني الألفاظ غير محصورة فيما تعرفه الأعراب، بل قد تتعدّد المعاني التي يوضع اللفظ لها، والعالم بها يعبّر عن مقصوده بما شاء، ولا مناسبة بين الحادث والقديم، فيكون ما يدُلّ على الحادث لا يدلّ عَلى القديم؛ لعدم المشابهة بحالٍ، والصــفات القديمة كالْعَالم والقادر، ليس مفهومها ما نعرفه من مفهوم صــفات الأفعــال، لتكون مغايرة لَه بالمفهوم، وإنّما مفهومها عين معناها، ومفهومها مفهوم الــذات البحت، وليستا اثنتين، كما يتوهّم مِنْ قولنا : صفاته عين ذاته، وإنّما ذلك شيء واحد بمعنى واحد، لا من حيث خصوص الصدق، بل ليس إلّا شيء واحد، لا إله إلّا هو العزيز الحكيم .

وكلامُنا هذا في إثبات مذهبنا، ونفي مذاهبهم، يشعر لمن يفهمه بالاستدلال القطعي، بعد ما بيّنّا أن كل ما سوى هذا الطريق مستلزم للتركيــب والتعــدّد، والحاجة والحدوث، وإن لم نذكر أدلّة ذلك مفصّلة، لأن ذكر الــدليل في كــل مكان على شيء واحد يوجب التطويل والتكرير، مع أنا نذكر ما يكفي الفاهم في كثير من المواضع .

[قول وعقيدة شيخ الإشراق في الوجودات بأنها أمور اعتبارية]

وقول المصنّف : «كما في أصل الوجود عند بعضٍ»؛ يشير بــه إلى نفــي

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣، ص٣٥١، فصل : ١١، المرحلة: ١٠.

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

مفاهيم الصفات، وحقائقها مع إثبات آثارِها، وجعل الذّاتِ نائبة مناب الصفات، في إحْدَاثِ آثارها، ممّا ذهب إليه المعتزلة[١]؛ مثل نفي الوجود الحق تعالى، وجعل الذات نائبة منابه في الثبوت والتحقّق، كما ذهب إليه بعض، فإنّ بعض الرواقيّين ومنهم شيخ الإشراق[٢] ذهبوا إلى أنّ الوجودات في جميع الموجودات أمورٌ اعتباريّة، لا تحقّق لشيء منها في الخارِج، وإنّما تحقّقها في الخارج بنسبتها إليه تعالى، لأنه هو المتحقّق الوجود في الخارج، وربّما ذَهَب بعض هؤلاء إلى عدم تحقّقه في الخارج، حتّى في شأن الحقّ سبحانه، نعم ذاته متحقّقة في الخارج، وهي نائبة مناب وجوده تعالى، والمصنّف قال : أنّ القائلين بالأحوال، ونفي ذواها، وإثبات آثارها، وإنّ الذات الحقّ نائبة مناب تلك الأحوال، في إثباتِ آثارِهَا، حالهم في سخافة القول مثل حال النافين للوجودِ الحقّ، وإنّ الذّات نائبة منابه في التحقق، لأنّ المصنّف يذهب إلى أن الحق تعالى وجود بحتٌ، ولا ماهيّةَ لَه، فقول هؤلاء عكس قوله .

وأقول : أمّا القائل بنفي الوجود، وإثبات الذّات، فلكلامه توجيه يقرِّبُه من الصحة، والمصنف إن أراد بنفي ماهية الواجب عدم تركّبه من وجودٍ وماهيّة فله وجه وإلّا فلا، لأنها هي الإنّيّة والهويّة، ولا يساويه في ذلك شيء؛ لأنه هو الكبير المتعزز المتعظّم، لا إله إلّا هو الكبير المتعال، نعم هويته هي ماهيّته وهي حقيقته، وهي وجوده، بلا تعدّد ولا تغاير، لا في الخارج، ولا في الذّهن، ولا في نفس الأمر، ولا في شيءٍ ممّا تفرضه الأوهَام .

---

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٢) **شيخ الإشراق** هو : «شهاب الدين، أبو الفتوح، يحيى بن حبش السهروردي، حكيم فلسفي، يعرف بشيخ الإشراق، قتل في سنة «٥٨٧هـ» بحلب، له عدة مؤلفات؛ حكمة الإشراق، والتلويحات، والمطارحات، وغير ذلك» . [هامش مجموعة رسائل فلسفية، ص٥٥] .

[قول وتوجيه الشارح ﵀ في الوجود الحق تعالى]

وأمّا توجيه كلامنا في الوجود في شأن الحق ﷻ؛ فهو أنّ الوجود في حق الواجب سبحانه، وفي حقِّ عِبَادِه لَيْسَ شيئاً، غير معنى التحقق والثبوت، وقول : هذا السواد الأعظم، أنه ذات وجوهر، متحقّق بنفسه، وبه تحقّق ما سواه، من الهويات والموادّ والصُّور، وهو مغاير لها، وسَارٍ فيها، وبه كل شيئية من شيئيّاتِ الذوات والصفاتِ، والجواهر والأعراض، فشيء لا أصل لَه، ولم يوضع هذا اللفظ لمعنى جوهريّ، وإنّما وضع لمعنى وصفي .

وقولهم : إذا فَتَّشْتَ عنه وجدتَ ما أَدْرَكَ كلّ واحدٍ منهم، إنّما هُو ما يؤمي إليه الآخر، بغير تصوّر، ولا برهان ذوقي، أستند إلى دليل الحكمة، فهم فيه يتتابعون، يفرغ بعضها في بعضٍ، وعارفوهم يشيرون إلى شيء، وأنا أصوّره لك؛ مثلاً الصورة في المرآة شيء تحقّق بالوجود، وهو شيء أشرق من ظهور المقابل للمرآة، سارٍ في الصورة كَسَرَيان الروح في الجسد، به تحقّقت الصورة، وتقوّمت به، وهو مغاير لها، وجوهر فيها، هي في الحقيقة عارضة عليه، وأمرهم هذا كله مبني على مسألة وحدة الوجود، ولهذا يستدلّون بما ورد في الكتب الإلهية، من نحو قوله تعالى : (**اعرف نفسك أيها الإنسان تعرف ربّك، ظاهرُك للفناء، وباطنك للبقاء**)[1] .

وإذا سمعوا قول منكرٍ لما قالوا من ذلك، قالوا : إنّ الوجود لا تدركه قلوب المحجوبين، وإنّما تدركه القلوب التي رفع الله عَنْها الحجب والأَسْتار، حتّى شاهدوا الأسرار، ولو كشف لهم الغطاء لوجدوا أن قلوبهم هي المحجوبة عن الأسرار، بميلهم ومتابعتهم للأشرار، وترك الاقتداء بأنوار الأئمة الأطهار «صلى الله عليهم ما اختلف الليل والنّهار» .

(١) الجواهر السنية، ص١١٦ . مشارق أنوار اليقين، ص١٨٨ .

وإذا أردت أَنْ تتحقّق صحة كلامي؛ فتدبّر في عباراتهم تجدها لا تنطبق إلّا على المعنى العام المصدري، المعبّر عنه بالفارسية «هست» .

ولو عنوا بالوجود الذي هو غير المعنى المصدري، أنه هو المادّة، كما ذهب إليه بعضهم لكان حسناً، ولهذا نحن في عباراتنا إذا كنّا نجري في كلامنا على ما يتفاهم، نعني به المادّة على المعنى الأول كما تقدّم، أو كون الشيء أثر فعل الله على المَعْنى الثّاني، أو المعنى المصدري، فإذا عَنَيْنا به المادّة صحّ ظاهِراً وبَاطناً؛ لأنّها هي حقيقة الشيء، وبها يَتَقَوّمُ تقوُّماً ركنيّاً، ولأنّه سبحانه يمسِك الأشْياء بذواتها، ولأنّها هي أول صادرٍ عن فعل الله تعالى .

والمصنف حيث ذهب إلى أنّ الوجود حقيقة الشيء، وأنه مغاير للمادة والصّورة، جعل قولهم : الإنسان حيوان ناطق، هو حدّ تام، جامع لجميع ذاتيات المحدود، أنّه حدّ للماهيّة، لئلّا يقال عليه : أنه لو كان ذاتياً لما خرج عن الحد التام، أو أنّ الحَدَّ غير تامّ، مع اتّفاقهم على أنّه تامّ، مع أنّه إنّما جمع المادّة التي هي الحيوان، والصورة التي هي النّاطق لا غير .

ولو كان الوجود ذاتيّاً غيرهما، لوجب اعتباره في الحدّ التام، ولكن الاتّفاق على أنّ هذا الحدّ ليس لخصوص ماهيّة الإنسان دون وجوده، بل هو حدّ للإنسان بكل ذاتيّاته، فلو كان الوجود بالمعنى الذي يشير إليه حقيقة للإنسان ومن ذاتيّاته، لوجب ذكره في الحد التامّ، وإذا ثبت أنه يعبّر به عن المادّة، وأنّ المادة هي كنه الشيء، وإنها في كلّ شيء بحسبه، صحّ أَنّ الحقّ سبحانه هو الذات المقدّسة، وأنّ تلك الذّات متحققة بذاتها، بدون أن ينسب إليها وجود مغاير لها يحقّقها، بل بفاضل تحقّق فعلِها تحقّق كل متحقّق، وجاز أَنْ يقال : أنّها نائبة مناب الوجود في تحقّق ذاتها بذاتِها، وفي تحقّق الأشياء بفاضلِ تحقّقها، أي : تحقّق فعلها، وذلك على مذاق من لا يعرف التحقّق، إلّا بالوجود الذي يتوهمونه .

وقول المصنف : «تعالى عن التعطيل والتشبيه»؛ يشير به إلى أن قول هؤلاء يلزم منه التعطيل قول الأشاعرة[1] .

[رأي المصنف تتئُ بأن لا يعلم الصفات التي هي عين ذاته تعالى إلّا الراسخون في العلم]

وقوله : «بل على نحو يعلمه الرّاسخون في العلم، ... إلخ»؛ يريد أنّ كون صفاته عين ذاته تعالى، على نحو لا يعلمه إلّا الراسخُون في العلم، الّذين هم الأمّة الوسط، الصادق عليها خير الأشياء، أوسطُها الذين لم يلحقهم الغالي، لبلوغهم الغاية والنهاية في التوغّل والرسوخ في العلم، ولا يفوقم المقصّر؛ أي : لا يتجاوزهم من قصّر عن رتبة الرسوخ، وظاهر الفقرتين بمعنى واحد .

ولو قال لم يلحقهم المقصّر، ولا يفوقم الغالي، لكان لهما معنيان، وكان الكلام أليق بمراده إن كانت النسخة صحيحة .

ويحتمل حصول تغيير في الكلام من النّسّاخ، والخطب سهل، وإنّما الخطب عظيم في مراده بهؤلاء من هم، فإنه يعني مثل الأعرابي، والبسطامي، والفارابي[2]، وأشباههم من الصِّنْفَيْنِ؛ فإنّهم هم الراسخون في العلم عنده، وذلك النحو الذي علموه من عينية الصفات على نَوْعَيْن؛ **أحدهما** : كما قال عبد الكريم[3] في الإنسان الكامل في استشهاده :

أَحطْتَ خُبْراً جملةً ومفصّلاً ... بجميع ذاتك يا جميعَ صفاته

أم جلّ وجهك أن يُحاطَ بكنهِه ... فأَحطتَهُ أن لا يُحَاطَ بذاته

حاشاك من غايٍ وحاشا أن تكن ... بك جاهلاً وَيْلاه مِن حَيراته[4]

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٤) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص٢٦، الباب : الأول في الذات .

[قول الجيلاني بأن علم التصوف مبني على مذهب السنة والجماعة]

والظاهر أنّ مراده بقوله : «يا جميع صفاته»؛ أنها مغايرة لَه في المفهـــوم وفي المعنى باعتبار، وهي عيْنه من حيث وحدة الوجود، لأنّه في أول كتابه قال : «إنّ علم التّصوف هذا مبني على مذهب السّنة والجماعة»[1]، ومعلوم أن المتبادر من ذلك مذهب الأشاعرة، وقد سمعتَ مذهب الأشاعرة، فيكون الاتّحاد في قوله : «يا جميع صفاته» من وحدة الوجود، وإلّا فهي من حيث هي في المفهوم، والمعنى والتحقق مغايرة للذّات، فلا فرق بينها وبين سائر الأشياء في المغـــايرة للـــذات والاتّحاد بها، وهذا ممّا يصدق عليه ذلك النحو عند المصنّف، لقولـــه بوحـــدةِ الوجود في غيرها، ففيها بالطريق الأولى، وإن كان في خصوص البحث هنـــا لا يريد هذا النوع من الاتحاد .

وثانيهما : أنّها من حيث المفهوم مغايرة للذات في نفس الأمر، ومتّحـــدة بالذات من حيث المصداق على نحو ما قرّر في سائر الوجودات، مع ماهيّتـــها في اتحادِها بها في الخارج، لأنها مصاديق لماهياتها، تحمل تلك الماهيـــات عليهـــا في الخارج، وهذه الوجودات وإن حملت عنده على الماهيات في ظـــرف التحليـــل الذهني، إلّا أنّ الواجب ليس له ماهيّة عند المصنف، ليتعاكس الحملان لاختلاف الظرفين، ومفهومات صفاته تعالى عند المصنف وجودات، فالحمل فيها بالحمـــل الذاتي الأولي الغير المختلف في الطرفين .

والحاصل أن مراده الوجه الثّاني من النحو المـــذكور، ويقـــال عليـــه : أن الراسخين في العلم الحقّ، لا يقولون بأنّ الصّفات الذّاتية مغايرة للذات بمفاهيمها، إذ ليس لها مفهوم إلّا مفهوم الذات، إذ لا تكتنه الخلائق إلّا ما كان من أنواعها، بل الحقّ أنّها في أنفسها إذا أريد منها الصّفات الذاتيّة، غير متغايرةٍ في المفهوم، ولا مغايرة للذات، بل هي ألفاظ مترادفة، فإن العلم هو السمع، وهو البصر والقدرة،

---

(١) راجع الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص١١ .

فكل صفة هي الأخرى في المفهوم والمعنى، وكلٌّ منها هي الذات من جهة أنها الأخرى، هذا إذا وصف بها وأريد من الصفة الصفة القديمة فرضاً، وإلّا ففي الحقيقة لم يصف بها نفسه، لأن الوصف إن كان لَه لم يحتج إليه، وإن كان لتعريف ما سواه؛ فهو يستحيل أن يعرّف نفسه بها لغيره، لعدم الفائدة في ذلك، ولأن ذلك خلاف ما هو عليه في عز جلاله، لاستحالة أن يكون مدركاً للغير، وإنّما يصف نفسه لهم بما يمكن أَنْ يعرفوه به، وهي صفات أفعاله، لأنها هي التي يمكن أن تعرف مفهوماتها، ويُستَدلّ بها عليه بمعرفة آثارها ومتعلّقاتها، بخلاف ما لو أريد بها الذاتية، فإنّه يكون معنى اللّه عليم قدير، الله الله الله[1] على أنّا قَدْ قدّمنا أنّه ما وصف نفسه إلّا بصفات الأفعال، إذ ليس في الأزل صفة وموصوف، وإنّما في الأزل ذات بَحْت، هيَ الأزل، لا إله إلّا هو العزيز الحكيم .

---

(١) هكذا في المخطوطة .

[القاعدة الخامسة من المشرق الأول]
[بأن علم الله تعالى بجميع الأشياء حقيقة واحدة]

قال: «قاعدة مشرقيّة: علمه بجميع الأشياء حقيقة واحدة، ومع وحدته علم بكل شيء، ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾[1]، إذ لو بقي شيء لم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن هو حقيقة العلم، بل كان علماً بوجه، وجهلاً بوَجْه، وحقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء غير ممتزجة بغيره، وإلّا لم يخرج جَميعه من القوّة إلى الفعل»[2].

[القياس التخميني يقتضي التكثر]

أقول: قوله: «علمه بالأشياء حقيقة واحدة»، إن أراد به ما لا يعرفه ولا يفهمه، فحكمه عليه؛ بأنه حقيقة واحدة، ليس بصحيح، بل القياس التخميني يقتضي التكثر؛ لأنّ ما كان متعلقه متكثراً مختلفاً، يجب أن يكون في نفسه كذلك، وإلّا لكان مغايراً للمعلوم غير مطابق لَه، وإذا لم يطابق المعلوم كان جهلاً، ولأن المعلوم ليس حقيقة واحدة، والعلم الإجمالي متعلق بالمعلوم الإجمالي، وعلى هذا تبقى أشياء لم يكن عالماً بها، وهي المعلومات التفصيليّة، فإنه حينئذٍ غير عالمٍ بها، ولم يكن حقيقةَ العلم، بل كان علماً بوجه، وجهلاً بوجه.

فإن قلت: إنما قال: حقيقة واحدة، وذلك غير منافٍ للتفصيليات؟.

قلت: لأن التفصيليات إنّما كانت تفصيليات لاشتمالها على المتعددات المختلِفَات، والعلم بأحد المختلفَيْنِ لا يكون علماً بالأخر بدون اختلافٍ، وإن

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٤٩.

(٢) كتاب العرشية، ص١٦.

وقع فإنما يقع على الجهة الجامعة لهما؛ مثلاً لو قلنا : العلم حصول الأشياء للعالم، لكان شاملاً لحصولها خاصة، ويكون حصول البياض والسواد واحداً، إلّا أنّ المعلومَ حينئذ العدد بأن الحاصل اثنان .

وأمّا أنّهما مختلفان أو متّفقان، فغير داخل في شمول الحصول، فيحتاج العالم في تحصيل اللّوْنين إلى شيئين آخرَيْن، غير الحصول الجامع لهما من غير نوع الحصول، فلا يكون العلم حقيقة واحدة بمعلومات مختلفة الحقائق، إلّا بجهة جامعة لها، فلا بدّ أن يكون العلم مطابقاً للمعلوم، ومطابقته أن يكون العلم بالمتحد متّحداً، وبالمتكثر متكثراً، وبالمختلف مختلفاً، وبالمجمل مجملاً، وبالمفصّل مفصّلاً، ولا يمكن غير هذا، ولهذا قلنا : أن العلم نفس المعلوم؛ لأنه لا تنفتح مقفلات الأسرار إلّا بهذا العيار، ويأتي إن شاء اللّه زيادة بيان توصل مَن عرفها إلى العيَان .

ولكن المصنف لمّا جعل صفاته تعالى عين ذاته، وأنّها هي المرتبطة بالمعلومات، وقع بين محذوراتٍ في نظره، فإن جعل العلم متكثراً بتكثّر المعلوم، وهو عين الذات، لزمه كون الذاتِ البسيطةِ متكثّرة .

وإن جعل تكثّره غير مستلزم للتكثر في الذات، لم يقبل منه إلّا بفرض مغايرة العلم للذّاتِ، ولو في التّعقل أو الفرض، وقد نفى المغايرة فيهما .

وإن جعلها غير المرتبطة خالف جعله مراده؛ لأنه لا يريد إلّا المرتبطة، ولا يعرف غيرها، ولا يعني سواها، فلم يجد بُدّاً مِن أن يحكم بكون العلم حقيقة واحدة، لتصحّ لَه دعوى العينيّة، وأن يحكم بشمول هذه الحقيقة الواحدة من حيث وحدتها، وعدم الاختلاف فيها لكلِ شيء، لئلّا يلزمه التّجهيل، فورد عليه أنّه لم يكن العلم مطابقاً للمعلوم في الخارج كما هو المطلوب، لأن المعلوم إذا كان مختلفاً متغايراً، متكثّراً متعاقِباً، لا يطابقه ما ليس بمختلف، ولا متغاير، ولا متكثر، ولا متعاقب، وإذا لم يطابق فقد خالف، إذ لا واسطة بينهما، فيكون جهلاً .

وإن حكم بالمطابقة مع عدم المطابقة في الخارج، ونفس الأمر، فقد حكم بما لا يعلم، إذ الحكم إذا خالف الواقع في نفس الأمر، مع ظهور المخالفة عند الحاكم باطل، والحكم الباطل بالصحة لا يجعل الباطل صحيحاً، فإنك إذا حكمتَ على زيد الموجود بأنّه معدوم، مع عدم اختلاف الحيثيّة، لا يكون بحكمك معدوماً وهو موجود، لأنّ قوله : ومع وحدته، فهو علم بكل شيء، إن أراد فيه بهذه الوحدة، الوحدة الجنسيّة أو النّوعيّة، كانت التّعلقات والارتباطات بالأشياء الشخصيّة شخصيّة، لا يصلح ما تعلّق بزيد أَنْ يتعلّق بالجدار، فإنّ الجهات الشخصيّة من الحقيقة الواحدة النوعية، غير تلك الحقيقة النّوعيّة، فإنّ الحقيقة النوعية لا تتعلق بذاتها بكليّتها بفرد من أفرادها، إلّا بالجهة المختصّة بذلك الفرد، المتلبّسة بمشخّصات ذلك الفرد، أو بالحقيقة الذّاتيّة المنتشرة في سائر الأفراد، على جهة النوع لا على جهة البدليّة، فمن الفرض الثاني يكون المعلوم إجمالياً كليّاً، فتخرج جميع التفصيليات، وتبقى غيرَ معلومة، حتّى يدبّر لها المصنّف أمراً تكون به معلومَة .

ومن الفرض الأول يكون العلم غير تلك الحقيقة الواحدة، التي هي الذات المقدّسة عند المصنّف، وإنّما العلم تلك الجهات المتعددة، والتعلقات المتكثّرة، والارتباطات المطابقة، وهذا وإن كان هو مذهب أئمة الهدى، إلّا أنّ العيْنيّة تمتنع، لأن الصفة حينئذٍ فعليّة لا ذاتية .

ويلزم المصنف على مذهبه أن لا يكون الباري تعالى عالماً بكل شيء بذاته في الأزل، وهذا وإن كان مذهب أئمة الهدى عليهم السلام، إذ القول : بأنه تعالى عالم بها في الأزل، يلزم منه وجودها في الأزل معه سبحانه، وهو أجل من أن يكون معه في الأزل غيره .

وإنّما هو عالم في الأزل بها في أماكنها وأوقاتها من الإمكان، فإن العلم في الأزل، والمعلوم في الإمكان، فلا يجوز أن يقول : هو عالم بها في الأزل، ويجب أن يقول : أنه عالم في الأزل بها في الحدث، وحينئذٍ يكون العلم هو وقوع العلم؛ أي:

تعلقه الحادث على المعلوم، حين وجد المعلوم، كما قال الصادق عليه السلام : (**فلما أحدث الأشياء، وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم**)، وقد تقدّم الحديث فيما سبق[١]، إلّا أنّ هذا مخالفٌ لما يذهب إليه، كما هو صريح كلامه؛ من أن العلم تعلّق بها في الأزل .

وإنْ أرادَ المُصنِّف من العلم ما يعرفه فقد أخطأ في جعله حقيقة واحدة؛ لأنّه مطابق للمعلوم، والمعلوم متكثر مختلف، فإن لم يجعل العلم متكثراً مختلفاً، لم يكن العلم مطابقاً للمعلوم فقد أخطأ .

أمّا في جعْله حقيقة واحدة، أو في جعل العلم غير مطابقٍ للمعلوم، وأخطأ أيضاً في جعل ما يعرفه من العلم عين ذات الحق عزّ وجلّ، لأنه يلزم منه إمّا جعل الذات مكتنهَة لَه، معروفة بالكنه، أو جعل ما يعلم ويعرف عينَ ما لا يعرف، ولا يحاط به علماً، فَيكون الحادث عين القديم، فيلزم التجزئة والتركيب، أو انقلاب الحقائق .

[ما هو العلم المطلق؟]

وقوله : «لم يكن هو حقيقةَ العلم، ... إلخ»؛ يراد منه أنه لو بقي شيء لم يكن معلوماً لذلك العلم، لم يكن ذلك العلم علماً مطلقاً، فإنّ العلم المطلق أي : الذي لا يشوبه جهل بشيء، هو الذي لا يفوته شيء، ﴿**لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا**﴾[٢]، فلو بقي شيء لم يحط به ذلك العلم كان غير مطلَقٍ، بل بشيء دون شيءٍ، فيكون مشوباً بجَهْل، وهذا صحيح .

[ما هي حقيقة الشيء؟]

[وقوله] : «وحقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء»؛ يعني به أنّ حقيقة الشيء

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٩٧) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الكهف، الآية : ٤٩ .

بذاتِها لا بشيءٍ آخر، مغاير لتلك الحقيقة، غير ممتزجة بغير ذلك الشيء، صحيح لأنّها لو امتزجت بغيره لم تكن حقيقة لَه بذاتِها .

وقوله : «وإلّا لم يخرج جميعه، ... إلخ»؛ يعني أنّه لَو فقد شيئاً فإنّما ذلك لعدم استكماله لما هو لَه لذاته، إذ لم يخرج ما به استكمال من القوة إلى الفعل، وهذا في الجملة .

والظاهر صحيح، وفيه مناقشات لا فائدة لذكرِها، نعم تمام الفائدة في واحدة؛ وهي قوله : لم يخرج جميعه، فإن المصنف لا يقدر ولا يجوِّز أنْ يقول : لو لم يحط اللّه سبحانه بشيءٍ من الأشياء، لكان تعالى لم يخرج جميعه من القوّة إلى الفعل؛ لأنه ﷻ شيء بَسيط، أحدي المعنى، لا يصح عليه اطلاق لفظ يستلزم التجزْئة والتبعيض، ولو في الفرض، والعلم الذي هو عينه تعالى، يصحّ عليه ذلك في الفرض، كما قال : «لم يخرج جميعه»، وليس ذلك إلّا لأجل ما يتَوهم بينهما من المغايرة، وأنّهما شيئان، لكن القول بالتثنية يستلزم فساداً، فيقول لدفع الفَساد في وهمه : أن العلم عين الذات مع التّفرقة بينهما، ومن هذا المعنى الذي ليس في نفسه غيره، أوردنا عليه ما سمعتَ سابقاً على قوله : «حقيقة واحدة»، ومع وحدته علم بكل شيء.

وعنده أنّه علم الأبيض بما هو عليه من البياض، والأسود بما هو عليه من السواد، والمتحرّك بما هو عليه من الحركة، والسَّاكن بما هو عليه من السكون .

وهذه الحقائق المتباينة يطابقها بوحدته، وهذا لا يصحّ إلّا إذا التزم أنه بنفسه العلم الإجمالي، وبهذه الحيثيّة العلم التّفصيلي، فيرد عليه أن تعلّقه بكلّ فردٍ هل هو عين تعقله بالآخر المباين لَه أم غيره؟، وكذا مطابقته لكلٍّ منهما، فلمّا فرّقوا بين الإجمالي والتفصيلي، ونسبوا الإجمالي إلى الأزل، والتفصيلي إلى الحوادث، لزمهم إمّا اتّحاد التعلّق والمطابقة، وهذا يستلزم مع اتّحادِ المعلومات بعضها ببعضٍ، خروج جميع المعلومات التفصيلية، المستلزم لعدم الحقيقة الواحدة، المشار إليها لِخرُوج التفصيليّة .

وإمّا تعدّدُ التعلّق والمطابقة، فتتعدّد المعلومات، وهذا يَسْتَلْزِم مع عدم صحة العينيّة، أو تكثّر الذّاتِ عدمَ الإحَاطة بالمعلومات في الأزل، لتجدُّدِها وتعاقبها .

[قول المصنف ﷺ : بأن علمه تعالى يرجع إلى وجوده سبحانه]

قال : «وقد مرّ أنّ علمه يرجع إلى وجوده، فكما أن وجوده تعالى لا يشوب بعَدمِ شيء من الأشياء، فكذلك علمه بذاته، الذي هو حضور ذاته لا يشوب بعينيةِ شيء من الأشياء، لأنّ ذاته مشيء الأشياء، ومحقّق الحقائق، فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها، إذِ الشيء مع نفسه بالإمكان، ومع مشيئه ومُحَقِّقه بالوجوب، ووجوب الشيء آكد من إمكانه»[1] .

أقول : قوله : «وقد مرّ أنّ علمه يرجع إلى وجوده»، من جهة اعتبار العينيّة، واتّحاده بالذّات معنى عند المصنّف، وعندنا الاتّحاد معنى ومفهوماً .

ومن جهة أنّ الوجود حقيقته وجوب، إذِ الإمكان عدم وجود، أو إمكان عدم، والعلم حقيقته وجود واجب، إذ عدم العلم بشيء إمّا عدم وجود، أو إمكان عدم، فيتّحد العلم بالوجود في الوجوب وجوباً، وفي الإمكانِ إمكاناً .

[تقرير قول المصنف ﷺ من أن بسيط الحقيقة كل الأشياء مبني على القول بوحدة الوجود]

وقوله : «فكما أنّ وجوده لا يشوب بعدم شيء، ... إلخ»؛ يشير به إلى ما قرّره، من أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، بناء على القول بوحدة الوجود؛ يعني أن حقيقة الوجود هو الحقّ سبحانه، وأنّه بوحدته هو كلّ الوجودات الّتي في الأشياء، وقد قدّمْنا بطلان كلامه فيما سبق .

وقوله : «فكذلك علمه بذاته، ... إلخ»؛ يشير به إلى أن العلم هو الحضور، وأنّ علمَه بذاتِه هو حضور ذاته لذاته، وأنّه أي : علمه بذاته، لا يخلط بعينيةِ شيء

---

(١) كتاب العرشية، ص١٦ .

منَ الْأشياء، وهو صريح في أن حضور ذاته هو حضور كلّ شيء، كما أن وجود ذاته وجود كلّ شيءٍ .

[رد الشارح ﵀ قول المصنف ﵀ في علمه الذي يرجع إلى وجوده تعالى]

فأمّا قوله الأول؛ أعني «أن علمه يرجع إلى وجوده»، أي : يكون هو إيّاه، فإنّما يصحّ إذا أريد من العلم المذكور العلم الذاتي، هو الذات من غير فرض مغايرة بوجهٍ ما، لا في المفهوم، ولا في المعنى، وحينئذٍ فصحة القول فيه أن تعبّر عنه في جميع ما تريد أن تقول فيه، بلفظ اسم الذات، فإن اتّسَق الكلام لك وصح فقولك فيما أردتَ صحيح، فتقول : أنّ ذاته بجميع الأشياء حقيقة واحدة، ومع وحدهما ذاتٌ بكلّ شيءٍ، **﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾**(١)، إذ لو بقي شيء، يعني لو خرج شيء من الأشياء عن الذات لم تكن ذاتاً به، لم تكن هي حقيقة الذات، بل كانت ذاتاً وشيئاً آخر، فإن كان هذا الكلام يحسن منك، كان كلامُك بعبارة العلم صحيحاً، لأنّك لا تعني بالعلم إلّا الذّات .

وإن قلتَ : يجوز ذلك لأجل اختلاف المفهوم؟ .

قلتُ : لَكَ إذا قلتَ : في شأن زيدٍ كلاماً لا يتأتّى لك إلّا بكنيته؛ كأبي عمرو، وأنت تدّعي أن المقصود ذات زيد، لم يقبل منك، بل يكون دليلاً على أنّك لم ترد ذات زيد، وإلّا لتأتّى باللّقب كما يتأتّى بالكنية، فلو كنتَ تعني بعباراتك الحقيقة الواجبة الوجود، لصحّ وصفك باسم الذّات، كما يصحّ باسم العلم، لكنّك تريد بالعلم شيئاً غير ما تريد بالذات، ومطلق المغايرة مانعة من الاتّحاد، فكما يجوز لك أَنْ تقول : أنّ ذاتَ العِلم محيطة بذوات المعلومات بذاته، يجوز لك أن تقول : أنّ ذات اللّه محيطة بذوات الموجودات بذاته، فإذا جاز في الأول، و لم يجز في الثاني، دلّ على اختلاف المقصود من العبارتين، ومخالفة العلم للذات .

---

(١) سورة الكهف، الآية : ٤٩ .

وقول المصنّف : «يرجع إلى وجوده»، لفظي لا يطابق المعنى، لأن العلم المتعلّق بالمعلومات، المرتبط بها، المطابق لها، لا يصح أن يراد به الذات؛ لأنها لا تتعلّق بالمعلومات، ولا ترتبط بها، ولا تطابقها، فلا تصحّ العينيّة، وكلّ ما تسمع من عباراتهم مدخولة، ولكن اتّسَع الخرق على الراقع، ولا يسع إلّا الإيهام والإبهام والإجمال، حتّى يأتي أمر اللّه «عجّل اللّه فرج وليّه» .

نعم العلم الذي يصحّ تعلّقه بما سوى اللّه، ويرتبط به ويطابقه، الذي لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السّماء، هو العلم الحادث، وهو الكتب الإلهيّة كما قال تعالى : **﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾**[1] .

وأمّا العلم الذي هو الذات، فلا يصحّ أن يتعلق بالممكنات، ولا يرتبط بها، ولا يطابقها؛ لأن الذات لا تتعلق بالممكنات، ولا ترتبط بها، ولا تطابقها، ولا يلزم من قولنا هذا أنه تعالى غير عالم بها؛ لأنّها لم تكن موجودة في الذات، وإنّما هي موجودة خارج الذات، وخارج الذات هو الإمكان، والعلم الإمكاني محيط بها، وقد تقدّم أنّه يستحيل تعلّق العلم بلا شيء، فإذا لم تكن موجودة في الذات لم يصح أن يعلم بها بالذات .

وقولنا : لم يتعلق العلم الذي هو الذات بشيء سوى الذات، سالبة بانتفاء الموضوع، ألا ترى أنك تكون عالماً وبصيراً، وإذا لم يكن في يدي شيء، لا تعلم أن في يدي شيئاً، ولا ترى شيئاً .

وإذا قلتَ : إني لا أعلم أن في يدك شيئاً، لم تكن بذلك القول جاهلاً، ولا أعمى، بل تكون بعدم تعلّق علمك بشيءٍ في يدي عالماً، بل لو ادّعيتَ العلم كنتَ جاهلاً إذ لا معلوم، فكذلك ما نحن فيه، وكم نكرّر هذه الحقائق الحقّة النورانيّة، وكم نردّد البيان، ولكن الخواطر امتلأت من العيون الكدرة، كما قال

---

(١) سورة طه، الآية : ٥٢ .

أمير المؤمنين عليه السلام : **(ذَهب الناس إلى عيونٍ كدرة، يفرغ بعضُها في بعض، وذهب مَن ذَهب إلينا إلى عيون صافية، تجري بأمر اللّه، لا نفاد لها)**[1] .

والعلم الذي يتّحد بالذات مفهوماً ومعنىً؛ هو العلم بالذات خاصّة، لأنّ العلم عين المعلوم، في كل رتبة من المراتب، في الوجوب والإمكان على الصحيح، وقد أشرنا إلى دليلِ هذا في شرح المشاعر[2] .

[رد الشارح تتمُّ قول المصنف تتمُّ في أن وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء]

وأمّا قوله الثاني؛ أعني «فكما أنّ وجوده لا يشوب بعدم شيء، ... إلخ»؛ فقد بيّنّا ما يلزمه، ولا سيّما علَى ما ذكره من أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وقد أبطلناه سابقاً .

وإذا جعل العلم المتعلّق بكل الأشياء عين الذّات، توجّه عليه من الرد ما توجّه على ما هو متّحد به، في كونه كل الأشياء، ويتّجه على قوله الثالث؛ أعني كون علمه بذاته، الذي هو حضور ذاته حضور الأشياء اتّحاد الحُضورَيْنِ، مَا أوردنا على كون الذات كل الأشياء، مع ما خصّوه بالإجمالي، فيخرج التَّفْصيلي، فيكون حضور الذّات حضور بعض الأشياء؛ أعني الأمور الإجمالية .

وأمّا التفصيلية وإن كانت معلومة، لكنّها معلومة بعلم متجدّد، فلا يكون حضورها حضور القديم، ويلزمه أن البسيط الحقيقة بعض الأشياء، ثم حيث حضر شيء حضر بعض الذات، لأن كلّ ما هو كل الأمور المختلفة المتعدّدة المتعاقبة، متعدّد مختلف متعاقب، فإذا حضر زيد حضر ما هو زيد، أو ما به زيد، دون ما هو ابنه، أو ما به ابنه، وكذا ابن ابنه إن جعل بسيط الحقيقة كل الأشياء .

وإن جعله كل الأشياء الإجمالية؛ فهي أي : الإجمالية أزليّة عنده، لأن الذات

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٠) من هذا الكتاب .

(٢) شرح المشاعر، ص٥٧٥ .

أزليّة، ولا تكون في الأزل كل ما لم يكن، وإذا وجدت التفصيليّة وقع تعيّن الذّات، لأن التفصيلية تعيّن الإجمالية التي هي الذّات، فيكون المصنف وأتباعه هُمْ تَعَيُّنُ الذات الحق ﷻ .

[المراد من مشيء الأشياء عند أهل البيت عليهم السلام]

وقوله : «لأن ذاته مشيّء الأشياء، ومحقّق الحقائق»؛ معناه عند أهل الحقّ، أنه سبحانه مشيّء الأشياء بمشيئته، إذ الشّيء إنّما هو شيء بمشيئته، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام، في خطبته يوم الغدير والجمعة، بقوله في الثناء على اللّه سبحانه : (**وهو منشئ الشّيء حين لا شيء، إذ كان الشيء من مشيئته**)، رواه الشيخ في المصباح[1] .

فقوله عليه السلام : (**إذ كان الشيء من مشيئته**)؛ يشعر بالاشتقاق، وأمّا أنّ اللّه سبحانه شيء فعلى ما نعرف من وصف العنوان، وهو خلق أحدثه ﷻ، لتعرفه العبيد بصفة التوحيد والتفريد، ومشيّئة اللّه سبحانه عند أهل الحق عليهم السلام، هي فعله، إذ ليس للّه مشيئة وإرادة إلّا فعله .

روى الصدوق عن الرضا عليه السلام في كتابه التوحيد، أنه عليه السلام قال : (**المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فَمنْ زعم أنّ الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد**)[2]، فهو ﷻ مشيء الأشياء بفعله، وكذا محقّق الحقائق، فإن تكوينها تحقّق بفعله تحقّق صدور، وذواتها تحقّقت بما اخترع لها من المواد والصور تحقّقاً ركنيّاً .

---

(١) في المصدر : «**ليس كمثله شيء، إذ كان الشيء من مشيئته**»، مصباح المتهجد، ص٥٢٣، خطبة أمير المؤمنين عليه السلام في يوم الغدير .

(٢) التوحيد، ص٣٣٧، ح٥، باب : ٥٥ . مختصر بصائر الدرجات، ص١٤٣ . نور البراهين، ج٢، ص٢٤٣، ح٥، باب : ٥٥ .

[رأي جمهور الصوفية في مشيئة الأشياء]

ومعنى قوله : عنده أنّها تحقّقت بذاته تحقّقاً ركنيّاً، كما هو مذهب المشهور من الصوفيّة[١]؛ أنّ وجود الأشياء ذاته ووجوده تعالى .

وبعضهم ذهب إلى أنّ وجود الأشياء فعله تعالى، وذهب إليه ضرار بن عمر وأتباعه .

والمعروف من مذهب المصنف الأول، والمراد أن الأشياء مركّبة من وجود وماهيّة؛ يعني من مادة وصورة، كما هو المعروف من مذهب الحكماء، على نحو الاتفاق، أن كلّ ممكن زوج تركيبي .

فقول المصنّف : «فذاته أحقّ بالأشياء من الأشياء بأنفسها»؛ يريد أنه تعالى كوّن الأشياء، وشيّئَها وحقّقها بذاته لا بفعله، إذْ ذواتها من ذاته، مثل الكتابة التي تحدث من المهر المنقوش، فإن حقيقتها من القرطاس، فإذا مهرت بمهرك في القرطاس الأبيض، كان ما لم يسوّد من القرطاس هو الكتابة، فالقرطاس أولى بهذه الكتابة من الكتابة نفسها، فالكتابة البيضاء من القرطاس، هي وجود الكتابة ومادتها، وأمّا ماهيّتها وحدودُها وصورتها فمن المداد .

وإذا كانت الأشياء عندهم بهذه المثابة، صَحَّ لَه ولهم ما ذكره من التعليل، من قوله : «إذ الشيء مع نفسه بالإمكان، ... إلخ» .

[رأي أهل الحق عليهم السلام في مشيئة الأشياء]

وأمّا عند أهل الحق عليهم السلام، فكما سمعتَ قبل هذا، من أنه تعالى إنّما شَيّئَها وحقّق حقائقها بفعله تحقّقاً صدوريّاً، وبما اخترعَ لها من الموادِّ والصُّوَر، لا من شيءٍ تحقُّقاً رُكنيّاً .

---

(١) تقدم ما يشير إلى معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

[معنى أن الله تعالى أحق بالأشياء من الأشياء بنفسها]

فعلى القول الحق أنه سبحانه أَحق بالأشياء من الأشياءِ بأنفسِها؛ بمعنى أنَّ كُلَّ ما به هي هي لذاتها، ولما ينسب إليها، فهو نِعَمُه وعطاياه، وكلّ ما أنْعَم به على أحد مِنْ شيء، وأَعْطَاهُ إيّاهُ، فهو في يده وفي قبضته، لم يُخَلِّهَا من يده حينَ أَفَاضَها على عبده، وإلّا لم تكن شيئاً، إذ هي إنّما هي شيء بكونها في قبضته، وهو قول الصّادق عليه السلام في الدعاء : (**كل شيء سواك قام بأمرك**)[1]، لا أنّ الأشياء من ذاته أو بذاته، وأما كل ما سواه فعن فعله لا من شيء، فذاته أحقّ بالأشياء من الأشياء بأنفسها؛ لأن كل شيء منها فهو نعمُه التي اخترعها لا من شيء، فتفضّل عليهم بما هم به هم، وكلُّ شيءٍ في قبضتِه، وهو قوله تعالى : ﴿**قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ**﴾[2] .

فقوله : «إذ الشيء مع نفسه بالإمكان»؛ أي : متقوِّم بها قيام تحقّق، وهذا صحيح .

[هل أن الشيء مع صانعه في الوجوب على رأي المصنف تدّس؟]

وقوله : «ومع مشيئِه ومحقِّقه بالوُجوب»، ليس بصحيح؛ إذ الشيء ليس مع صانعه، كالكتابة البيضاء من المهر في القرطاس الأبيض، ليكون معه بالوجوب، بل هو مع صانعه بالإمكان أيضاً؛ أي : متقوّم بفعله قيام صدور، ولو أُريد الوجوب العِلّيّ لما خرج بذلك عن الإمكان، لأنّ هذا الوجوب راجحي لا أزلي، بل ولا تعيّني، فإدخال وجوبه في وجوب الأزلي مغالطة، أو قول بوحدة الوجود، كما هو مذهب المصنّف، ولذا جعل وجوب ثبوته مع اللّه وجوباً أزليّاً، ولذا قال: «ووجوب الشيء آكدُ من إمكانه»؛ لأنه لم يرد الوجوب العلّيّ، يعني وجوب

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٦) من هذا الكتاب .

(٢) سورة المؤمنون، الآية : ٨٨ .

وجود المعلول عند وجود علته التامّة، لأن هذا الوجوب ليس آكدَ من إمكانه، لجواز تحويل هذا الوجوب، وعدم جواز تحويل الإمكان، فهو آكَد من الوجوب بالعلّة .

[قول المصنف تتئُّ : بأن علمه تعالى مع وحدته بكل شيء ...إلخ]

قال : «ومن استصعب عليه أن يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شيء، فذلك لظنّه أن وحدته عدديّة، وأنه واحد بالعدد، وقد سبق أنّه ليس كذلك، بل هو واحد بالحقيقة، وكذا سائر صفاته، ولا شيء غير حقيقة الحقّ واحد بالحقيقة، بل الأشياء الممكنة لها وحدات أخر غير هذه الوحدة، كالشخصيّة والنوعيّة، والجنسيّة والاتّصالية، وما يجري مجراها، وهذا من غوامض المسائل الإلهيّة، فما عند اللّه هي الحقائق المحصّلة المتأصّلة، الّتي تنزل الأشياء منها منزلة الأشباح والأظلال، فما عند اللّه من الأشياء، أحقّ بالأشياء مما عند أنْفسها»[1] .

[مراد الشارح تتئُّ من الوحدة]

أقول : يقول : «ومن استصعب عليه أنْ يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكلّ شيء»؛ فلأجل ظنه بأنّ الوحدة الّتي نطلقها عليه وحدة عدديّة، لأن العلم حينئذٍ وإن كان واحداً، إلّا أنّه أحد الموجودات، والواحد من الخمسة لا يحيط بالخمسة مثلاً، ونحن نريد بوحدة علمه تعالى الوحدة الحقيقيّة؛ بمعنى أنّه هو وليس شيء غيره .

وأنا أقول لك أيّها الناظر : أنّ الألفاظ قد تشتبه في دلالتها، فربما اختلف المستدلّانِ لفظاً، وهما متفقان معنى، وقد يكونان مختلفين معنى، وهما متّفقان لفظاً،

---

(١) كتاب العرشية، ص١٧ .

فإذا أردتَ التمييز في المقاصد، فاستخبر القائل بالوحدة الحقيقيّة ما تعني مثلاً بها، وما تعني بالعدديّة، والنوعيّة والجنسيّة، فإنه إذا تكلّم في بيان ما ذكر أتى بعبارة أدلّ على مقصوده مما ذكر أولاً، لأن السائل ربّما نبّهه على معنى كان قبل السؤال غافلاً عنه، فإن تعسّر عليه اللفظ الصريح، فاطلب منه المثال فوحدة العدد، ليست هي وحدة الواحد، لأن المُراد من الوحدة هنا الوحدة الاجتماعيّة، لأنّ العدد هو الكمّية؛ كالعشرة فإنها شيء واحد، وكمّية واحدة، فوحدتها ليست حقيقية؛ لإشتمال العشرة على واحدات متعدّدة، ووحدة الواحد إن قصد بها العدد خرجت عن الحقيقية، كما إذا قلتَ: هذا واحد، تريد به أول ما تتألّف منه كمّية العدد، تقول: واحد اثنان ثلاثة، فالثلاثة تركّبتْ من واحدات عدديّة، بخلاف ما إذا لم ترد ما تتألّف منه الكمية، بل تريد واحداً لا نَظير لَه، لأن هذه الوحدة من الوحدة الحقيقية، الجائزة على الحقّ تعالى من حيث التسمية، فالواحد قد تكون وحدته من العددية، ولا يجوز حينئذٍ على اللّه تعالى، وقد تكون من الحقيقيّة، فتجوز عليه تعالى، وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام، في قوله للأعرابي الذي سأله عن الواحد يوم الجمل، قال عليه السلام: **(يا أعرابي أنّ القول في أنّ اللّه واحد على أربعة أقسام؛ فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه، فأمّا اللذان لا يجوزان عليه؛ فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعدَاد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني لَه لا يدخل في باب الأعداد، أَما ترى أنه كفر مَن قال: ثالث ثلاثة.**

وقول القائل: هو واحد من الناس؛ يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه؛ لأنّه تشبيه، وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى.

وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه؛ فقول القائل: هو واحد ليس لَه في الأشياء شبه كذلك ربّنا.

وقول القائل : أنه ﷻ أحدي المعنى؛ يعني به أنه لا ينقسم في وجود، ولا عقل، ولا وهم، كذلك ربّنا ﷻ)[١] .

[الوحدة العددية تتحقق بشيئين]

أقول : وإنّما كان الواحد لَه وحدتان يصدق عليهما، لأنه لم يدخل بذاته في العدد، كما هو رأي الأكثر، وأول من ذهب إلى هذا فيثاغورس[٢] .

وروى الصدوق في توحيده عن الباقر عليه السلام، إلى أن قال : (**والواحد المباين الذي لا ينبعث من شيء، ولا يتّحد بشيء، ومن ثم قالوا : إنّ بناء العدد من الواحد، وليس الواحد من العدد، لأن العدد لا يقع على الواحد، بل يقع على الاثنين ...**)[٣]، فقال عليه السلام بقول : من أفرد الواحد من العدد من الحكماء، فالوحدة العدديّة تتحقّق في شيئين؛ **أحدهما** : الوحدة الّتي تتألّف منها الكمّية .

وثانيهما : الوحدة التي تحصل للكمّية بعد تألّفها .

وأمّا وحدة الواحد الذاتيّة؛ فهي من الحقيقيّة، والمصنف يقول : من استبعد كون العلم مع وحدته علماً بكل شيء، فإنّما ذلك لظنه، أنّا نريد بوحدته الوحدة العدديّة، أي : الوحدة التي عرضت للكمّية بعد تألّفها، ونحن إنما نريد بالوحدة الحقيقيّة .

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٩٠) من هذا الكتاب .

(٢) **فيثاغورس** هو : «فيثاغورس بن منسارخس، من أهل ساميا، وكان في زمان سليمان النبي بن داوُد عليهما السلام، ولد بين سنتي : «٥٧٠-٥٨٠ ق م»» . [الملل والنحل، ص١٥٨].

(٣) التوحيد، ص٨٩، ح٢، باب : ٤ في تفسير قل هو الله أحد إلى آخرها . الفصول المهمة في أصل الأئمة، ج١، ص١٣٥، ح٤، باب : ٩ . بحار الأنوار، ج٣، ص٢٢٣، ح١٢، باب : ٦ . تفسير الصافي، ج٥، ص٣٩٠، في تفسير الآية : ١ من سورة الإخلاص . تفسير نور الثقلين، ج٥، ص٧٠٨، ح٥٩ .

[المراد من الوحدة الجنسية والنوعية]

وأقول : قد عرفتَ الوحدة العددية، فينبغي أن تعرف النوعيّة والجنسيّة .

والمراد منها أنّ الجنس حقيقة واحدة، تحتها أنواع متعددة، بمعنى أن تلك الحقيقة الجنسية مع وحدها، تنقسم إلى حِصَص، كل حصّة مادّةٌ لنوع من أنواع ذلك الجنس، فتلك الوحدة الجنسيّة لاتّحاد حصص أنواعه في رتبة الجنس، كحصص الحيوان المأخوذة في أنواعه؛ كالإنسان والفرس، والطير وما أشبهها، فإنّها متّحدة في رتبة الحيوان، أي : كل حصّة منها جسم نام متحرك بالإرادة، فمن حيث لحاظ الحيوانية، هي واحدة وحدة جنسيّة، ومن حيث لحوق الفصول لها تعدّدت الأنواع بالمميّزات، وكذلك الوحدة النوعيّة بالنسبة إلى أفراد النوع، فالوحدة الجنسية متكثرة بفصول الأنواع، والوحدة النوعية متكثرة بالمميّزات الشخصية، فإذا عرفت هذا فارجع إلى المصنف كما قلنا لك : واسأله ما يعني بالوحدة الحقيقيّة، بعد ما قرّر أنّ حقيقة الوجود واحدة، فما كان صرف الوجود، العاري عن شوب النقائص والأعدام، هو الوجود الحق سبحانه، وما كان مشوباً بالنقائص والأعدام، فهي وجودات الممكنات .

وبعد ما قرّر أن هذه النقائص والأعدام، لم تلحقها لذاها، وإنما لحقتْها من عوارض مراتب تنزلاها، وهذه العوارض العارضة اللاحقة لها، بواسطة مراتب التنزلات، هي المميزات لتلك الأفراد الوجوديّة بعضها من بعض، لأنّها هي المتمّمات للقوابل الشخصيّة .

وإذا نظرتَ بعين البصيرة المجرّدة عن التقليد والأوهام، لم تجد ما وصف المصنّف إلّا كالخشب، فإنه الآية المطابقة لتوصيف ذاته، فإنّه حقيقة نوعيّة، ووحدته وحدة نوعيّة، والحصص المأخوذة منه للباب والسرير وغيرهما، فإنها باقية على صرف الخشبيّة لذاها .

وإنّما تميّزت الحصص بعضها عن بعض، بما لحقها من الهندسة والحدود، الّتي هي عوارض لمراتب تنزّلات الوجودات، ولا سيّما على رأي المصنف وأتباعه،

القائلين : بأن الموجود في الذّهن الأشياء بماهيّاتها، وحقائقها معرّاة عن عوارضها الخارجيّة، لا بصورها وأشباحِها، والموجود في الخارج ما انحطّ من أشباحها، وأمثالها كذلك، أن حقيقة الوجود هو الواجب الحق سبحانه، وحضوره الذي هو العلم الذاتي، حضور الأشياء للأولويّة المذكورة، لأنّه مشيّئها ومحقّقها، وتلك الحقيقة البَسيطة مع كمال وحدتها، هي كل شيء من الأشياء بحقيقته، وما انْحطّ عن هذه الحقيقة وتنـزّل منْهَا، فإنّمَا هو شبح وظلّ لحقيقته الّتي طوتْها تلك الحَقيقة الحقّة، كَما أنّ حُضور الخشب حضور السرير والبَاب، فإن حقيقة الخشب مَعْ وحدتِها هِيَ كلُّ شَيْءٍ منَ الْأَشْيَاءِ الّتِي عُملَتْ منه ووحدته، عَلَى ما يلزم من كَلام المصنِّف، أو تكون وحدة الوَاجب جنسيّة أو نَوْعيَّة، إذْ لَيْس للحَقِّ تعالى وحدة عَلى تقريره، إلّا جنسيّة أو نوعيّة، لا شخصيّة ولا اتّصَالية، ولا غير ذلك، لأنَّ جَعْله جميع حقائق الْأشياءِ الحادثة في ذاته، أو في علمه، الذي هو ذاته، وأَنَّ وجوداتها من سنخ وجوده، يلزم من ذلك أَنّ وحدته وحدة نوعيّة، ولأنّه كلّي، تنـزل من وجوده وحقيقته وجودات الْأشياء وحقائقها، نُزُولَ الشّبح من الشّاخِص، وليس لأنّها ظلّ لَه تعالى، ليكون قائلاً بالظّلّية، بل لأن حقائقها من سنخه، وذلك لأن حقائقها في ذاته، فإن كانت مغايرة لذاته لزمَه التكثر والتّعدّد المنافيين للوحدة، وإنْ لم يكن مغايرة لذاته، كان نزول هذه الحوادث من ذاته نزول النوع من الجنس، والشخص من النوع، وهو نزول الجزئيّ من الكلي في الغيب الذهني، وفي الخارج نزول الجزء من الكل، أو النور من المنير .

وعلى كلّ حال، يكون هذا القول : قولاً بأن للّهِ سبحانه ولداً، لصدق الولادة على خروج كل شيء من شيء، بأي نوع من الخروج .

[مراد الإمام السجاد عليه السلام في معنى الصمد]

روى الصدوق في التوحيد، بإسناده إلى الصادق عليه السلام، عن أبيه الباقر، عن

أبيه، أنّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي عليهما السلام، يسألونه عن الصمد، فكتب إليهم : (بسم الله الرحمن الرحيم أمّا بعد؛ **فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلّموا فيه بغير علم، فقد سمعتُ جدّي رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول : مَن قال في القرآن بغير علم فليتبوّء مقعدَه من النار، وإن الله سبحانه قد فسّر الصمد، فقال : ﴿اللَّهُ أَحَدٌ ۞ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، ثم فسّره فقال : ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۞ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[1]، ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ لم يخرج منه شيء كثيف؛ كالولد، وسائر الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف؛ كالنفس، ولا تتشعّب منه البدوات؛ كالسِّنة والنوم، والخطرة والهم، والحزن والبهجة، والضحك والبكاء، والخوف والرجاء، والرغبة والسأمة، والجوع والشّبَع، تعالى أن يخرج منه شيء، وأن يتولّد منه شيء كثيف، أو لطيف .**

﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾، لم يتولّد من شيء، ولم يخرج من شيء، كما تخرج الأشياء الكثيفة من عناصرِها؛ كالشيء من الشيء، والدابّة من الدابّة، والنبات من الأرض، والماء من الينابيع، والثمار من الأشجار، ولا كما يخرج من الأشياء اللطيفة من مراكِزِها؛ كالبصر من العين، والسمع من الأذن، والشم من الأنف، والذوق من الفم، والكلام من اللسان، والمعرفة والتمييز من القلب، وكالنار من الحجر، لا بل هو الله الصمد، الذي لا من شيء، ولا في شيء، ولا على شيء، مبدع الأشياء وخالقها، ومنشئ الأشياء بقدرته، يتلاشى ما خلق للفناء بمشيّئته، ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه، فذلكم ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، عالم الغيب والشهادة، الكبير المتعال، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾)[2]، فتدبّر هذا الحديث الشريف، يظهر لك أنّ ما ذهب إليه المصنف

(١) سورة الإخلاص، الآيات : ٢-٣-٤-٥ .

(٢) التوحيد، ص٩٠، ح٥، باب : ٤ في تفسير قل هو الله أحد إلى آخرها . تفسير مجمع ....

وأتباعه من الولادة، وإن كان الظاهر من كلام المصنف المغايرة، لأنّه ذاهب كما يأتي عَنْ قريب إلى أنّ نزول الحادثات الخارجيّة، من حقائقها المتأصّلة القائمة بذاته، وتلك الحقائق هي المنشئة لهذه الأشباح الخارجيّة باللّه، فإذا جرينا على ظاهر المستفاد من كلامه من المغايرة، كانت تلك الحقائق المغايرة مباينة للذّات، لازمة لها، وبهذا تتحقق المغايرة الموجبة للتركيب في نفس الأمر، وإن كان في اعتقاده أن حصولها لَه حصول جمعي وحداني، إذ هو كلّها فلا ينافي حصولها ولزومها وحدته الحقيقية، كما لا ينافي تعدّد أغصان الشجرة، وأوراقها وثمرها، وحدة الشجرة، فإنها في نفس الأمر شجرة واحدة، فلحاظ وحدتها في نفسها، مستهلك لتلك الكثرات، إذ حصول تلك الكثرات للشجرة حصول جمعيٌّ عنده.

وقد ذكر فيما سبق في قوله : «فلا يمكن تعدّد الواجب؛ لأنه لو تعدّد لكان المفروض واجباً محدوداً، لوجود ثاني الإثنين، فلم يكن محيطاً بكل وجود، حيث تحقق وجود لم يكن لَه، ولا حاصلاً منه، فائضاً من لدنه، ...إلخ»، وهو صريح أنّ المغاير في وجوده، إذا كان الحق تعالى محيطاً به، وهو حاصل من الوجود الحق، فائض من لدنه، داخل تحت حقيقة ذاته، إذا حصل مع الحق تعالى، لا ينافي وحدته، إذ حصوله كحصول الأغصان، والورق للشجرة، وهو حصول جمعيٌّ؛ لأنه تعالى كل ما سواه من الأشياء، ومادّة التأليف لتحقق الكليّة .

[المقصود من وحدة الكل]

والوحدة المشار إليها هي وحدة الكل؛ يعني الوحدة الحقيقيّة، ثم قال بعد ذلك : «وأن كل كمال وجوديّ رشح من كماله، وكل خير لمعة من لوامع جماله، فهو أصلُ الوجود، ... إلخ»، وهو يؤيّد ما ذكرنا، فإذا كان الوجود في

←...

البيان، ج١٠، ص٨٦١، في تفسير الآية : ٢ من سورة الإخلاص . بحار الأنوار، ج٣، ص٢٢٣، ح١٤، باب : ٦ . تفسير نور الثقلين، ج٥، ص٧١٣، ح٧٦ .

الكل واحداً، وعلمه راجع إلى وجوده، فقوله في هذه القاعدة لتقرير أنه تعالى كلّ الأشياء، فكما أنّ وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء من الأشْياء، فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته، لا يشوب بعينيته شيءٍ من الأشياء، ... إلخ، مثل ما ذكرنا أن علمه عين وجوده الّذي هو ذاته، ووجوده كل الموجودات، وعلمه عين وجوده، فهو عين المعلومات على حدّ عينيّة الشجرة لأجزائها، فوجوده وجودها، وعدمُها عدمُه، إذ ليست عند المصنف آثاراً لَه، فلا يلزم من عدمها عدمه، بل في الحقيقة يكون كلام المصنف راجعاً إلى أن الأشياء أجزاؤه أو جزئيّاته، بل الأول أوجه بما يلزم من كلامه، وتمثيلهم بالحروف اللفظيّة من النفَس -بفتح الفاء-، وبالحروف النقشية من المداد، وبالأعداد من الواحد، وما أشبه ذلك يشهد بأنّ اللازم من كلامه هو الأول .

[كل ما سوى الله تعالى حادث بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً]

وقوله : «فما عند اللّه هي الحقائق المحصّلة المتأصّلة، التي تنزل الأشياء منها منزلة الأشباح والأظلال»؛ صريح في جميع ما أوردنا على كلامه من المغايرة، وأن الذات محلّ لجميع تلك الذوات، وأن الوحدة التي ادّعاها وحدة النّوع في الأذهان والعقول، ووحدة الكل في الخارج، وإنها كوحدة الشجرة مع ما تألّفت منه، ووحدة الخشب بالنسبة إلى الحصص المأخوذة منه، لأن هذا العند الذي ذكره المصنّف، إنْ أرادَ به ما هو خارج الذّات، كانت تلك الحقائق ممكنة حادثة، بعد أَنْ لم تكن شيئاً مذكوراً، وهذا دين ساداتنا محمد وأَهْل بيته الطاهرين عليهم السلام، إذْ دينهم أنّ كلّ ما سوى ذات الحقّ سبحانه حادث، بعد أن لم يكن شيْئاً مذكوراً، فكان مَذْكوراً بإيجاده وإمكانه لا قبله .

وإنْ أرادَ به ما هو الذات الحق تعالى، توجَّه ما سبق ونحوه؛ من المطاعن والاعتراضات .

[المراد من تنزل الأشياء الموجودة في عالم الأكوان]

وقوله : «الّتي تنزل الأشياء منها، ... إلخ»؛ يعني أنّ الأشياء الموجودة في

عالم الأكوان، منـــزلتها من حقائقها التي في ذات الحق تعالى، منـــزلة الشـــبح والظل من الشاخص، والشبح هو الظل؛ كما روي عن الصادق عليه السلام .

والمراد منه الصورة؛ لأن الصورة ظـــل ذي الصـــورة، والصـــورة معلقـــة بالشاخص كالظلّ .

والمراد من الشبَح الصورة المنفصلة بالإشراق عنه، لا الصورة المتصلة العارضة القائمة به قيام عروض، لأنّ هذه يطلق عليها صورة الشخص، وهي المتّصلة .

وأمّا المنفصلة فهي التي تقع في المرآة، فإنها قائمة بصورته المتّصلة قيام صدور، ونعني بالشبح حيث يطلق في الغالب الصورة المنفصلة في المرآة، ومعنى الانفصال هنا القيام بغير الموصوف كما مثّلنا .

ولّما كانت الأشياء المكوّنة ذوات متحقّقة عند المصنف، والأشباح والأظلّـــة أعراضاً عنده، قال : إنّ الأشياء كالأعراض في التعلق والتقوّم، ولذا قال : منـــزلة الأشباح والأظلال، وذلك إمّا أنّهُ غَفل عن ملاحظة سرّ الخَليقة، أو أنّه ما عرف كون المعلول بالنسبة إلى علته الحقيقيّة عرضاً، فإن هذا حكم نفـــس الأمـــر، إن المعروض عرض لعلته الحقيقيّة .

[كون المعلول بالنسبة إلى علته الحقيقية عرضاً]

والمراد من العلة الحقيقيّة؛ هي التي تحدث مادةَ معلولِها لا من شيء، بخلاف العلة التي لا تصدر عنها إلّا الصورة، فإن تلك ليست حقيقيّة، كالبنّاء في صـــنع الجدار .

فعلى قولنا : يتّجه كونها أعراضاً لعللها، وعلى قول المصنف : العلل الأزليّة هي الحقائق المتأصِّلَة .

وأمّا الحوادث الكونية، التي هي من تلك الحَقـــائق، بمنـــزلة الأشـــباح والأظلال، فهل عند المصنّف يجعلها أَشعَّة انحطّت عن تلك الحقائق؟، أم هي تلك الحقائق أنفسها، نزلت من أوج قدسها إلى حضيض طبائعها بذواتها، بحيث خلت أوجاتها منها، أم هي باقية في مرَاكزها؟، والنّازل منها أَبْـــدَالُها، أو أمثالهـــا، أم

تكيّفت؟، أوقاتها وأماكنها، بهَيْئات كَيْنونَاتها، فعلى كل فرض يرد عليه الموانع المنافية لقوله، فعلى الأشعّة تكون أعراضاً، ولا يلائم قوله : منزلة الأشباح؛ لأن الأشباح أعراض، ولا تكون الأعراض بمنزلة الأعراض، وعلى نزول الحقائق يلزم انقلاب الحقائق؛ لأنّ تغيّر حال القديم يجعله حادثاً، وتكون الذّات فاقدة .

والأبدال من أنواع الولادة المنافية للأزل، والأمثال جمع مِثْلٍ -بِسُكون الثاء- تَتعدَّد القُدَماء، وبالتّحريك أشباح لا بمنزلة الأشباح، وعلى التكيّف هي آثار الأشباح، وإذا كانت الأشياء تعود في عودها إلى مبادئها، كانت المنحطّة عائدة إلى ما منه بدئت، فإن كان عودُها عودَ مُجَاورة تكثّرتْ على نحو التضعيف، فيعظم الخطب .

وإن كانَ عودَ ممازجة انتهى تنعّم السعداء، وتألّم الأشقياء، هذا كله إن كانت المنحطّة ذوات، وإلّا فالصفات مبادئها هيئات الموصوفات، وأفعالها لا ذواها، ولا يتجاوز شيء من الأشياء مبدؤه، وحينئذٍ يكون العود عود ممازجة، وتنتهي الأوصاف العملية .

[من عرف سر الخليقة وصل إلى معرفة الحقيقة]

واعلم أنّي لوّحت بهذه الكلمات، إلى الدلالة على طريق معرفة سرّ الخليقة في الذوات والصفات، ليبني العارف بها حكمة معرفته على نمط كيفيّة بدء الأشياء، لأنه تعالى خلق الأشياء موصوفات الأشياء، وصفاها مشروحة العلل، مبيّنة الأسباب، لتعرف العباد كيفيّة الاستدلال، على ما أراد من طرق الهداية والرشاد، كما أشار في الكتاب المجيد، في قوله : **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾**[1] .

---

(١) سورة الحج، الآية : ٥ .

فقوله : ﴿لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ إشارة إلى أن كل شيء خلقه من صفة أو موصوف، فإنه دليل ومستدلّ عليه، وعلّة ومعلول، وغاية ومُغيًا، وإذَا سمعتَ أنّه تعالى أنّه لا يعرف إلّا بما عرّف نَفْسَه، فاعلم أنّ المراد إن أسباب التعريف، وآلَةَ البيانِ ما خلق من خلقه، وما بيّن من أسبابها ومسبّباتها، فمن عرف سرّ الخليقة وصل إلى معرفة الحقيقة، ولذا قال صلى الله عليه وآله : (**اللهمّ أرِني الأشياء كما هي**)[1] .

[معارضة الشارح قدس سره للمصنف قدس سره من أي نوع؟]

فنبّهت بتلك الكلمات التي عارضت بها المصنف، ليس لخصوص الاعتراض، لا واللّه، ولكن بقصد أن بيان تلك الحقائق، لا تعرف إلّا بردّ ما يخالفُها من كلام المصنّف وغيره، لأنّي إذا ذكرت كلاماً قال المصنّف أو غيره بخلافه، لا يعرف أنّ كلامي حق، بل ولا يقبل منّي إلّا إذا أبطلت كلامَ مَن خالَفَه، وحيث كان إبطال كلام الخصم مع تقدّمه وشهرته، وأنس الأذهان بمذهبه وبعباراته، يحتاج إلى كلام طويل، وتقديم مقدّمات، ونقض كلامهم، بعد إيراد حُجَجِهِمْ، والوقت لا يسع ذلك لوّحتُ بالخلاف، وعدم رضاي بقوله : ليتنبّه مَن لَه رَوِيّة، عَلَى أنّي وإن أطلت الكلام، لا ينتفع إلّا أولوا البصائر والأفهام، من العلماء الأعلام، المنصفين الطّالبين بتعلّمهم وجه الملك العَلّام؛ لأن الرّد بعد القبول، ولبس ثوب الجهل بعد الشهرة بالعلم، صعب مستصعب، لا يحتمله إلّا مؤمن امتحنَ الله قلبه للإيمان، وشرح صدره للإسلام[2] .

(١) لم نجد رواية بهذه الألفاظ نصاً، ولكن وجدنا رواية تدل على مضمون هذه الرواية، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : (**اللهم أرنا الحقائق كما هي**) . [عوالي اللآلي، ج٤، ص١٣٢، ح٢٢٨] .

(٢) قال رسول الله صلى الله عليه وآله : (**إن حديث آل محمد صعب مستصعب، لا يؤمن به إلّا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان، ..**) . [أصول الكافي، ج١، ص٤٠١، ح١، باب : ما جاء أن حديثهم صعب مستصعب . بصائر الدرجات، ....←

والحاصل أنّ هذه الحقائق، التي هي حقائق الأشياء، هي الّتي عناها بالكل في قوله : «كل الأشياء»، ولا يمكن أن يتكلّم بها أحد، ويحكم بأنه كلـها، وأنهـا عنده، وفي علمه الذي هو ذاته، وأنّها في ذاته بنحو أشرف، في قولهم : أن معطي الشيء ليس فاقداً لَه في ذاته، ولكنه بنحو أشرف، وإن للأشياء وجْهَين؛ وجهـاً إجمالياً؛ وهو علمه بها، وهي حقائق الأشياء، وهي الصور العلمية اللازمة لذاته، المتعلقة بها تعلّق النور بالمنير، والظل بالشاخص، وأنّها غير مجعولة، وإنّما المجعول وجوداها، بمعنى تعلّق الكون بها؛ يعني إظهارها بعد الكمون، كالنّار الكامنـة في الحجر، تخرج بحَكِّ الزناد، وأمثال هذه من عباراتهم المختلفة لفظاً ومعنى، المتّفقة على قدمها، وعدم مجعوليّتها، إلّا إذا كانَ عالماً بها، مدرِكاً لها، وحيـث ذكـر المصنف وأتباعه هذه الأوصاف، دلّ على أنّهم في زعمهم مدركون لها، مع أنهم لم يأتهم وحي بذلك، ولا تجاوزوا مشاهدة الملائكة الملكوت، فيكون وصـفهم ناشئاً عن مقايستهم لذلك، بما عَرفُوا مِنْ أنفُسِهِمْ، فلـذا أخْطـأوا في أقـوالهم واعتقاداتهم، كيف وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام : (**نحن الأعراف الذي لا يعرف الله إلّا بسبيل معرفتنا، ...**)[1] .

والمراد أن الله سبحانه لا يعرف إلّا بما وصفوه في خطبهم وأحاديثهم، أو لا يعرف اللّه إلّا باعتقاد أنّهم حُجَجُه وأبوابه، وأنّهم أولياء أحكام، وحفظة شرائع دينه، أو لا يعرف اللّه إلّا من عرفهم، لأنهم وصفُه الذي وصف نفسه به لعبـاده ليعرفُوه، **فالأول** : للمؤمنين .

والثاني : للعارفين .

←...

ص٣٧، ح١، باب : ١١ في أن أئمة آل محمد عليهم السلام حديثهم مستصـعب . بحـار الأنوار، ج٢، ص١٨٩، ح٢١، باب : ٢٦] .

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٦٧) من هذا الكتاب .

والثّالث : للأنبياء والمرسلين .

وقال الصادق عليه السلام في الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء، كما رواه الشيخ في المصباح، قال : (**بدت قدرتُك يا إلهي، ولم تبد هيئة فشَبّهُوك يا سيدي، واتّخذوا بعض آياتك أرباباً يا إلهي، فمن ثَمّ لم يعرفُوك**)[1]، وهؤلاء قولهم واعتقادهم مخالف لأحاديث أئمة الهدى، ولكلام اللّه الّذي أنْزلَهُ على نبيّه صلى الله عليه وآله، ولما أقرّ رسول الله صلى الله عليه وآله عامّةَ المسلمين، وأجرى أحكام دينهم عليه، فإنه صلى الله عليه وآله أقرهم على المعارف المعروفة المتداولة، ووعدهم على القيام به دخول الجنّة، إذ ليس شيء مما نقلنا عن أولئك مطابقاً لشعائر المسلمين، فإن قول المصنّف : «فما عند الله هي الحقائق المحصّلة المتأصّلة، ..»، إلى آخر قاعدته لا يدلّ عليه كتاب ولا سنّة، ولا عقْل .

---

(١) مصباح المتهجد، ص٩٦، في صلاة الوتيرة والدعاء بعدها .

[القاعدة السادسة من المشرق الأول]
[في : أن علمه بالممكنات ليس صورا مرتسمة في ذاته تعالى]

قال : «قاعدة : علمه تعالى بالممكنات ليس صوراً مرتسمة في ذاته تعالى، كما اشتهر عن معلّم الفلاسفة والمشّائين، وتبعهم أبو نصر[1]، وأبو علي[2] وغيرهما، ولا كما ذهب إليه الرواقيُّون، وتبعهم الشيخ المقتول[3]، والعلّامة الطوسي[4] والمتأخّرون، من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات الخارجيّة؛ لأنّ علمه قديم، والممكنات كلّها حَوادث، ولا ما ذهب إليه المعتزلة[5]؛ لبُطلان شيئيّة المعدومات، ولا ما توهمتْه الأشاعرة[6]، من أن العلم قديم، و لم يتعلق

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٢) **أبو علي هو** : «أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ولد في عام : «٣٧٠هـ»، وتفي عام : «٤٢٨هـ»، برع في كثير من العلوم منها؛ الفلسفة والطب والمنطق، له كثير من الكتب؛ منها : الشفاء، والنجاة، والإشارات، وغير ذلك من المؤلفات» . [راجع : شذرات الذهب، ج٢، ص٢٢٤ . سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص٥٣١]

(٣) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٤) **العلامة الطوسي** هو : «الخواجة نصير الملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، ولد في «١١ جمادى الأولى» سنة «٥٩٧هـ» في طوس، وتوفي يوم عيد الغدير سنة «٦٧٢هـ»، ودفن في جوار الإمامين موسى بن جعفر الكاظم ومحمد بن علي الجواد عليهما السلام، له تصانيف كثيرة منها : تجريد الاعتقاد، ونقد المحصل، وقواعد العقائد، وغير ذلك» . [راجع ترجمته : روضات الجنات، ج٦، ص٢٧٨ . لؤلؤة البحرين، ص٢٤٥ . الكنى والألقاب، ج٣، ص٢٥٠] .

(٥) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٦) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

بممكن إلّا وقت حدوثه، ولا أيضاً كما نسب إلى أفلاطون[١]، من أنّ علمه تعالى ذوات قائمة بأنفسها، وصور مفارقة عنه تعالى، وعن الموادّ، ولا إلى الذي نُسِبَ إلى فرفوريوس[٢]، من اتّحاده تعالى بالمعقولات، على ما فهمه الجمهور من الاتّحاد، ولا الّذي تجشّمه واقتحمه بعض المتأخرين، ولم يمكنهم تحصيله من العلم الإجمالي، بل على نحو أشرنا إليه، وقررناه على وجه محصّل، مشروح في كتبنا المبسوطة»[٣] .

[تفصيل مذاهب الناس على رأي المصنف تتئُل]

أقول : قال المصنف في كتابه الكبير، المسمى بالأسفار : «فصل في تفصيل مذاهب الناس، في علمه تعالى بالأشياء؛ **أحدها** : مذهب توابع المشّائين[٤]؛ منهم الشيخان أبو نصر[٥]، وأبو علي، وبهمنيار[٦]، وأبو العباس اللوكري، وكثير من

---

(١) **أفلاطون** هو : «أرسطو قليس بن أرسطون، المعروف بـأفلاطون، ومعناه العميم الواسع، أحد حكماء اليونان، ولد في «٤٢٧ ق م»، وتوفي عام «٣٤٧ ق م»، وكان يعلم الحكمة وهو ماش، له عدة كتب منها : طيماوس الروحاني، والعقل، والربوبية» . [راجع ترجمته كل من : تـاريخ الفلاسفة اليونانية، ص٢٢٣ . من الفلسفة اليونانية، ص١١٢ . محبوب القلوب، ج١، ص٢٥٧] .

(٢) **فرفريوس هو** : «من أعلام الأفلاطونية المحدثة، وصاحب الكتاب الشهير «المدخل إلى معقولات أرسطو»، عاش في القرن الثالث الميلادي «٢٣٣-٣٠٥»، وقد غادر موطنه إلى روما حيث اتصل بأفلاطون، وتتلمذ عليه، وتصوف مثله» . [هامش الملل والنحل، ج٢، ص١٨٤] .

(٣) كتاب العرشية، ص١٧ .

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب .

(٥) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٦) **بهمنيار هو** : «بهمنيار بن مرزبان الأعجمي الأذربيجاني، توفي : «٤٥٨هـ»، درس

←....

المتأخرين، وهو القول : بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى، وحصولها فيه حصولاً ذهنيّاً، على الوجه الكلّي .

الثاني : القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج، سواء كانت مجردات أو مادّيات، مركّبات أو بسائط، مناطاً لعالميّته تعالى بها، وهو مذهب شيخ أتباع الرّواقيّة شهاب الدين المقتول[١]، ومن يحذو حذوه؛ كالمحقّق الطوسي[٢]، وابن كمّونة[٣]، والعلّامة الشّيرازي، ومحمد الشّهرستاني، صاحب كتاب الشجرة الإلهيّة.

الثالث : القول باتّحاده تعالى مع الصور المعقولة لَه، وهو المنسوب إلى فرفوريوس مقدّم المشّائين، أعظم تلامذة المعلّم الأول .

الرابع : ما ذهب إليه أفلاطون[٤] الإلهي، من إثبات الصور المفارقة، والمُثُل العقليّة، وأنّها علوم إلهيّة، بها يعلم اللّه الموجودات كلّها .

الخامس : مذهب القائليْن بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها، وهم المعتزلة[٥]، فعلم الباري عندهم بثبوت هذه الممكنات في الأزل، ويقرب من هذا

←...

عند ابن سينا، وكان من أعيان تلامذته، والحكيم اللوكري، له عدة كتب منها؛ التحصيل، والبهجة والسعادة» . [راجع : روضات الجنات، ج٢، ص١٥٣] .

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٣) **ابن كمونة** هو : «منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة، قيل : أنه توفي عام : «٦٨٣هـ»، وقيل : «٦٧٦هـ»، له عدة مؤلفات منها : شرح على الإشارات . وشرح على تلويحات السهروردي، وغير ذلك في المنطق والحكمة والكمياء» . [كشف الظنون، ج١، ص٩٤-٣٩٣-٤٨٢]

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٥) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

ما ذهب إليه الصوفيّة[1]؛ لأنّهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها، ثبوتاً علميّاً لا عينيّاً، كما قالته : المعتزلة .

السّادس : مذهب القائلين بأنّ ذاته علم إجمالي بجميع الممكنات، فإذا علم ذاته علم بعلمٍ واحدٍ كل الأشياء، وهو قول أكثر المتأخرين، قالوا : للواجب تعالى علمان بالأشياء؛ علم إجمالي بجميع الممكنات مقدّم عليها، وعلم تفصيلي مقارن لها .

السابع : القول بأن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول، وإجمالي بما سواه، وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني، وإجمالي بما سواه، وهكذا إلى أواخر الموجودات .

فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس، وربّما قيل في وجه الضبط : أَنّ مَن أثبت علمه بالموجودات فهو إمّا أن يقول : أنه منفصل عن ذاته أو لا، والقائل بانفصاله إما أن يكون بثبوت المعدومات، سواء نسبها إلى الخارج كالمعتزلة[2]، أو إلى الذهن كبعض مشائخ الصّوفية؛ مثل الشيخ العارف المحقق، محيي الدين ابن عربي[3]، والشيخ الكامل، صدر الدين القونوي، كما يستفاد من كتبهما المشهورة أم لا .

وعلى الثاني إمّا أن يقول : بأنّ علمه تعالى بالأشياء صور خارجيّة، قائمة بذواتها، منفصلة عنه تعالى، وعن الأشياء وهي المُثل الأفلاطونية، والصور المفارقة، أو يقول : بأن علمه بالأشياءِ الخارجيّة نفس تلك الأشياء، فهي علوم باعتبار، ومعلومات باعتبارٍ آخر؛ لأنها من حيث حُضورها جميعاً عند الباري تعالى، ووجودها لَه، وارتباطها إليه علوم .

---

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

ومن حيث وجوداتها في أنفسِهَا، ولمادّتها المتجدّدة المتعاقبة الغائبة بعضُها عن بعض، بحسب الزمان والمكان معلومات، قالوا : فلا تغيّر في علمه تعالى، بل في معلوماته، وهذا ما اختاره شيخ الإشراق[١] ومتابعوه .

والقائل بعدم انفصاله؛ إمّا أن يقول : غير ذاته، وهو مذهب الشيخين الفارابي[٢] وأبي علي[٣]، أو يقول أنه عين ذاته، فحينئذٍ إما أن يقول : إنّ ذاته تتّحد بالصورة العلية؛ كفرفوريوس[٤] وأتباعه من المشّائين، أو يقول : إن ذاته بذاته علم إجمالي بجميع ما عداه، أو بما سوى المعلول الأول، على الوجه الذي أشرنا إليه .

فهذه ثمانية احتمالات، ذهَبَ إلى كلٍّ منها ذاهبٌ»[٥] .

[لا يجوز التكلم إلّا في علمه الحادث]

أقول : ثم أنه أخذ في الكلام على كل واحد منها على جهة البسط، ونحن نقتصر في الكلام عليها على أدنى ما يحصل للفاهم الموفّق، بما كتب من القول الحق في العلم، فنقول : قد ذكرنا مراراً أنّا لا نتكلّم إلّا في علمه الحادث المخلوق؛ أعني ما خلقه وسمّاه علماً لَه، بنحو ما قالوا فيه : أئمة الهدى عليهم السلام، وأمّا علمه الذي هو ذاته، فلا يجوز الكلام فيه؛ لأنه هو ذاته تعالى، وإنّما نتكلّم فيه بنحو التنزيه، كما نتكلم في ذاتِ الله، إذ لا فرق إلّا في الاسم، بمعنى أن علمه وذاته

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٤) من هذا الكتاب .

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص١٨٠، فصل : ٤، الموقف الثالث: في علمه تعالى .

لفظان مترادفان، لا بمعنى اختلافهما في المفهوم، وإنّما اتحدا في المصداق؛ لأن ما اختلفا في المفهوم يمتنع نفي التعدّد عنهما في المفهوم، وما امتنع نفي التعدد عنه فهو متعدد، وكل متعدّد فهو مركب، وإن كان في ظرف التحليل؛ أعني الذهن والتعقّل، لصدق التركيب والكثرة عليه في حال، وإن كان في حال هو متّحد فرضاً، فقد اختلفت حالتاه، وما اختلف حالاه فهو مركب حادث، وقد تقدّم أنّ مرادنا بكون الصفات عين الذات، أنّها ألفاظ مترادفة، وإنّ ما أريد منه تغاير المفاهيم هي الصفات الفعليّة، التي هي مغايرة للذات، ومتغايرة في المفهومات، لأنها أشياء حادثة، وصف بها نفسه، لتعرفوه بصفات أفعاله كما تعرف زيداً بأنه ضارب، والمصنّف بسط الكلام على هذه المذاهب جرحاً وتعديلاً، فالكلام على كلامه عليها أحقّ بالكلام عليها، لما في كلامه من إيهام الصواب، لاشتهاره بين مَن كان بعده، حتّى ظنّ كثير منهم أن ليس وراء عبادان قرية[1]، ولكن لأجل طوله عدلنا عنه إلى الكلام عليها على جهة الاختصار والاقتصار، إلّا أنّه يلزم منه ما ينبغي بيانه إن شاء الله تعالى .

[رد وبطلان الشارح ﷺ قول المذهب الأول القائل : بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى]

فنقول : أمّا **المذهب الأول** : أعني مذهب الشيخين؛ أبي نصر الفارابي[2]، وأبي علي بن سينا[3]، ومن ذكر معهم سابقاً، وهو القول بارتسام صور الأشياء

(١) **عبّادان** -على صيغة التثنية- : «بلدٌ على بحر فارس بقرب البصرة شرقاً .
وعن الصنعاني أنّ عبّادان : جزيرة أحاط بها شعبتا دجلة» . [مجمع البحرين، ج٣، ص٩٢] .
وقوله : «ليس وراء عبّادان قرية»؛ مثلٌ يُضرب للشيء الذي ليس بعده غيره .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

في ذاته تعالى، فاصل مأخذه قياس صفات الخالق تعالى على صفات المخلوق، لشبهة أنها آية صفات الحق تعالى، وهو غلط؛ لأنها إنما هي آية لصفات أفعاله لا لصفات ذاته، ولا إشكال في بطلان هذا المذهب؛ لأنّه تشبيه بالمخلوق، وللزوم كون ذاته تعالى محلّاً لتلك الصور المتغايرة المتباينة، التي لا تعقل إلّا حادثة .

وهؤلاء جعلوا علمه تعالى فعليّاً؛ لتقريرهم أن العلم ينقسم إلى : فعلي وانفعالي، وقالوا : الفعلي ما يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج، والإنفعالي ما يكون مُسَبَّباً عن المعلوم في الخارج، فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل الفعلي، لكنّه لَيْسَ سَبَباً تامّاً لوجود البيت، لأنّ مادّته من الحجارة والطين، ليس فاعلاً لهما، وكذلك سائر ما يتكوّن منه ويتوقّف عليه، بخلاف علم الله بالأشياء، فإن كل شيء منها ولها صادر عن علمه تعالى، لأنه تام الإيجاد والفاعلية، كما أنه تام الوجود والتحصّل، **﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾**[(١)] .

فقوله : وكلامه الذي هو تابع لإرادته الذاتية، هو تعقله للأشياء، فكينونية الأشياء في الخارج تابعة لمعقولها، الذي هو عبارة عن قوله : وتلك الصُّور العقليّة هي كلمات الله الّتي لا تنفد، وأمثال هذا من مقايساتهم بمداركهم الحادثة، التي لا تعقل إلّا ما هو من نوعها .

[اختلاف الناس في تعريف العلم]

واعلم أنّ الناس قد اختلفوا في العلم؛ فمنهم قال : هو غير المعلوم مطلقاً، أي: في الغيب والشهادة، واستدلّوا على المغايرة بأن العلم قد يكون موجوداً في الذهن، والمعلوم في السوق، فإن علمك بزيد هو ما في خيالك من صورته، وهو في السوق، أو في الصحراء .

---

(١) سورة يس، الآية : ٨٢ .

ومنهم من قال : عين المعلومِ مطلقاً في الغيبِ والشهادة، أمّا أنّه عينه في الغيب؛ فلأن صورة زيْدٍ التي في خيالك هي صورة هيئته حين حضوره، وإذا غابَ عنك، ومضى إلى السوق لم تكن عالماً به، هل هو حيّ أم ميت، متحرك أم ساكن، وإنّما تعلم صورة هيئة الحضور التي هي هو، فهي بعينها هيئة حضوره، ولا شكّ أنّها معلومة لك، فبأيّ شيءٍ عَلِمْتَها بنفسِها، أَمْ بصورة غيرها، فإنْ علمتَها بنفسِها ثبت أَن العلم عين المَعْلُوم، وإن عَلِمْتَها بغيرِهَا لَزِم الدَّوْرَ أو التَّسَلْسُل .

وأمّا أنه عينه في الشَّهادة؛ فَلأنَّ زَيْداً إِذَا حضر عندك تكون عالماً به، فما علمُكَ به حين حضوره، لا جائز أَنْ يكونَ علمُكَ صورتَهُ الخيالية؛ لأنه إذا حضر عندك لم تكن عندك صورة غير حضوره، بما هو عليه من صورة، أو لون أو وضعٍ، إذ لو فرض وجود صورته في الخيال انطبقت على الحضوريّة، حتّى لو كنتَ تَتَخَيَّلُهُ على هيئته، وحضر بهيئته مخالفة لما في خيالك، انمحت ما في خيالك، وتكيّفت بالهيئة الحضوريّة، فلا تنحفظ إلّا الهيئة الحضوريّة، ولهذا نقول : إنّما ينتزِع الخيال صورة الشيء عند غيبته، فليس عندك علم به غير حضوره بما هو عليه من الحُضور عندك، وهذا الحضور ليس شيئاً مغايراً لما هو حاضر به، فلو كان المعلوم بالحضور نفسَ هيئةِ جلوسِه، أو لونَ بَشَرَتِه، أو نوعَ ملبوسِه، أو حالٍ من أحواله، أو تحقّقِه ووجوده، كان علمك به ما كان معلوماً لك، مما حضر به زيد عندك، من ذاته، أو سائر أحواله، فعلمُك بهيئةِ جلوسه، حضور تلك الهيئة الخاص للجزئي، الذي هو نفس هيئة جلوسه، لا الحضور العام الكلي، فإنّ العلم بالخضرة التي في الثوب، حضور الخضرة الذي هو نفس تلك الخضرة، لا الحضور العام الذي هو ضدّ الغيبة، الصالح للسواد والبياض والصفرة، فإنه لو كان هذا العام هو العلم لَما جهل أحدٌ شيئاً، ولما عِلم أحد شيئاً؛ لأنه ليس مطابقاً بالمطابقة التي هي بالمميّزات، إذ ما يطابق الخضرة من حيث خضريّتها، غير ما يطابق

البياض من حيث بَياضيّته، إذ حُضور الخضرة حينئذٍ بخضريّتها، وحضور البياض ببياضيّته، إذ كلّ منهما إنّما هو هو بما هو به متميّز، وذلك حقيقته بنفسه، بخلاف ما لو أريد الحضور العامّ، فإنّه شيء واحد في الحاضرين .

ومنهم من قال : العلم عين المعلوم في الغيب؛ أي : إذا كان المعلوم هو الصورة، لئلّا يلزم الدور أو التسلسل، وغير المعلوم إذا كان غير الصورة، لأنها حينئذٍ تابعة للمعلوم، فيكون العلم بعضه عين المعلوم، وبعضه غيره، وهذا المذهب في جعل بعض العلم غير المعلوم، كالأول في البطلان، لأنّ العلم لا يكون في حال غير مطابق للمعلوم، ولا شكّ أنّ الصورة الخيالية لا تطابق إلّا حالة الانتزاع، لأنك إذا تصورت حالاً من أحوال زيدٍ كنتَ عالماً به، وهو حال حضوره، فإذا غاب عنك لا تعلم إلّا الحال التي رأيته عليها، لأنّها هي حالة انتزاع الخيال لها منه، فإذا رأيته قاعداً، ثم غبتَ عنه، لم تعلم إلّا حال قعوده، ولا تعلم هل قام أمْ نام، أمْ مات أمْ سار، فلا يكون ما عندك علماً به، وإلّا لكان مطابقاً، فإذا تحرّك تحركت الصورة التي في خيالك، أو قام قامت، أو نام نامَتْ، وهذا ظاهر .

وأمّا الصورة العلميّة، فلا شكّ أنها معلومة بها، وقد ثبت فيها أن العلم عين المعلوم، وغيرها مثلها، إلّا أنه قد خفي ذلك على كثيرٍ من جهة عدم إدراك الحضور الخاصّ، الذي هو ذات الحاضر، ومن توهّم حصول صورة خيالية حال الْحُضُور، ومن عدم تعقّل العلم الإشراقي، فإن كون حضور زيد عندك علماً لك به، قد خَفِيَ على كثير؛ لعدم فهمهم للعلم الإشراقي النسبي، الّذي يوجد بوجود المعلوم، لأنّه نفسه، وينتفي بإنتفائه؛ لأنه نفس كونه، وعدم معرفته بأنه وجوده للعالم في رتبة مكانه ووقته .

ولا يلزم مِنْ قولنا : أنّه يوجد بوجوده، وينتفي بإنتفائه، أنّه يكون في حال غيرَ عالمٍ بها، لما قرّرنا بأنّه تعالى لم يفقد شيئاً من ملكه في ملكه، وهكذا شأنه جلّ شأنه، لم يجد شيئاً من خلقه في ذاته، و لم يفقد شيئاً من خلقه في مُلْكِه .

[قول الشارح ﷺ في تعريف العلم]

والحاصل أن الحَقّ في المسألة؛ أن العلم عين المعلوم في الحادث والقديم، فمن لم يفهم ينبغي لَه ألّا ينكر ما لا يدرك، فكم خبايَا في زوايا، وحيث كان القديم لا يدرك الحادث منه شيئاً، وجب على الحادث أن يقتصر في معرفة القديم على ما تعرّفَ لَه به، ووصف به نفسه .

وأما الحادث فقد كانت لَه مراتب متفاوتة متكثرة؛ مثل زيد مثلاً، فإن لَه ذكراً في عالم الإمكان، ولَه في عالم الأكوان مقامات، يذكر في كل مقام بنسبة رتبته فيه، فله حصة نورانية في عالم الأمر المفعولي، ومعنى في العالم العقلي، ورقيقة في العالم الروحاني، وصورة جوهريّة في العالم النفسي، وطبيعة في العَالم الطبيعي، وذَرّة في العالم الهيولاني، وصورة في العالم المثالي، وجسمٌ في العالم الجسماني، مختلف المراتب، ولأجل ذلك قال تعالى : **﴿وَإِن من شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾**(١)، وقال : **﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾**(٢)، فأخبر بكثرة الخزائن والموازين للشيء الواحد، وكلُّ واحد من هذه المراتب، فهي علم الله سبحانه بها من زيدٍ، وفي كل رتبة منها وأمثالها يكون العلم عين المعلوم، وقد أشار تعالى لأهل الإشارة إلى ذلك بقوله تعالى : **﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى ۞ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾**(٣)، وبقوله : **﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾**(٤)، فعلمه بذاته هو ذاته لفظاً ومعنى، وعلمه بما سواه هو ما سواه، فذواتهم علمه تعالى بذواتهم وصفاتهم علمه تعالى بصفاتهم، وكما لا يوجد ما سواه في ذاته لا يوجد علمه تعالى بهم في ذاته، وإذا نفيتَ عنه تعالى

---

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) سورة المؤمنون، الآية : ١٠٢ .

(٣) سورة طه، الآيتان : ٥١- ٥٢ .

(٤) سورة ق، الآية : ٤ .

الزمان، ونسبته ومدده، ونفيتَ الاستقبال ظهر لك أنه لم يكن خلواً من ملكه في ملكه، وكانت ذاته خلواً من ملكه في ذاته، وليس خلواً منه في خارج ذاته، أعني الإمكان كل شيء في مكانه، ووَقْتِه من الإمكان، فكان في أزله عالماً بكل شيء منها، حين كان بما به كان، قبل أن يكون عند نفسه، وعند من سواه، من الحوادِث، وتفهم هذا إذا رفعتَ الانْتظار والاستقبال عن مقام أَزلِ الآزال -سبحانه وتعالى- ظهَر لَكَ ما أَشرْنا إليه، من العلم المستفاد بيانه، كما سمعتَ من مذهب أئمتنا عليهم السلام .

[تخطئة الشارح قدس سره المذهب الأول القائل : بارتسام صور الأشياء في ذات الله تعالى]

وأمّا هؤلاء القائلون : بأنه صُوَر الأشياء المرتسمة بذات الحق تعالى، فقد أخطأوا الصّواب، وطلبوا الرِّيَّ من السراب، إنّ الصور حوادث، ولا يكون الذات محلاً للحوادث، مع ما ذكرنا مكرّراً، أنّ كل ما يكون ذكراً للحادث فهو حادث، سواء كان صورةً أم غيرها، ولذا منعنا أن يكون تعالى ذاكراً لها في الأزل، لأنّ كل ما لَه بها نسبة، أو ربط، أو تعلّق، أو مطابقة، أو شيء من أنواع الذكر والتعلّق، فهو حادث، وإنّما هو سبحانه ذاكر في الأزل لها في الحدث، بما هي مذكورة به في تحقُّق ما، فالصور لا تكون إلّا حادثة، سواء كانت بهندسة وحدود حسّيّة أم معنويّة، ولا تكون إلّا متغايرة، ومغايرة للذات، وثبوت التغايُر في التحقق والخارج، أو في الذهن والتعقل، أو في الفرض، والاعتبار دليل الحدوث، وصدورها عن علمه لا يستلزم كون ما صَدرتْ عنه قديماً، بل يكون حادثاً، يصْدر عنه الحادث، فإنّك تحدث في نفسكَ عما تحدِث به أمراً، وكذا كونه تعالى تام الإيجاد والفاعليّة، لا يستلزم ذلك .

وكون قوله وكلامه هو تعقّلهُ للأشياء، موجب للتشبيه والحدوث، لأنه سبحانه لا يهمّ ولا يروّي، ولا يفكّر ولا يتصوّر، ولا يتعقّل؛ لأن هذه صفات المخلوقين .

[هل صحيح أن تعقله تابع لإرادته الذاتية تعالى؟]

وقوله : «أن تعقّله تابع لإرادته الذاتية»؛ باطل؛ لأن التّابع في صفة حادثة لشيء شاهد بحدوثه، وحدوث متبوعه، ولا إرادة ذاتيّة للحق سبحانه، لأن الخلق لم يصلوا إلى الأزل، حتى يخبروا بما شاهدوا، من وجود إرادة أزليّة لَه، ولا أخبرهم بذلك، وليس لَه نظير وندّ، ليخبروا عنه بما في نظيره وندّه، وإنّما يعرف من جهة ما يصف به نفسه، وهو تعالى خاطب العباد على لسان نبيّه، وألسنة أوصيائه وخلفائه ﷺ، وأئتمنهم على سرّه، وأمرهم أن يؤدّوا إلى عباده جميع ما أراد لهم من الهداية، وأخبروا عليهم السلام بأنه عزّ وجلّ ليس لَه إرادة هي ذاتُه، وليست الإرادة علماً لَه، وإنّما هي فعله لا غير، فمن زعم أنّ للّه إرادة ذاتيّة هي ذاته وعلمه تعالى، فقد تقوّل على اللّه سبحانه، ووصفه بما منع من أَنْ يُوصَفَ به .

وقد تقدّم ما رواه الصدوق في توحيده عن الرضا عليه السلام، أنه قال : (**المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ اللّه لم يزل مريداً شائياً فليس بموحِّد**)[1] .

والقائلون بارتسام الصور، إن قالوا باتّحاد العلم بالمعلوم، لزمهم كون ذاته تعالى محلاً لذواتِ الأشياء، وهو أفظع من القول بالمغايرة، وإن كان أيضاً باطلاً .

[رد وبطلان الشارح تتئ قول المذهب الثاني القائل : بوجود صور الأشياء في الخارج]

وأمّا [المذهب] الثاني : وهو القول : بوجود صور الأشياء في الخارج كما تقدّم، فإن أرادوا بها المُثُل الأفلاطونية؛ بمعنى أن الصور الخارجيّة قائمة بذواتها، منفصلة عنه، وعن الأشياء، أي : المعلومات، فهو باطل بإرادة العلم القديم، لأن

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٢٢٦) من هذا الكتاب .

القديم لا يكون خارجاً عن الذات، ولا صوراً متغايرة، ولو أرادوا العلم الحادث كان صحيحاً، ليس فيه إلّا مغايرة العلم للمعلوم .

[رد وبطلان الشارح ﷺ قول المذهب الثالث القائل : باتحاد الصور المعقولة معه تعالى]

وأمّا المذهب الثالث : وهو القول : باتّحاده تعالى مع الصور المعقولة لَــه، وهو المنسوب إلى فرفوريوس[١] وأتباعه، وظاهر كلام المصنف اختياره، حيــث قال في الكتاب الكبير : «وأمّا المنسوب إلى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس[٢]، ومن تأخّر عنه إلى يومنا هذا، في الردّ عليه وتزييفه، وتسفيه عقل قائلــه، كمــا يظهر لمن تصفّح كتب الشيخ؛ كالشفاء والنجاة والإشارات، وكتــب الشــيخ الإشراقي[٣]؛ كالمطارحات، وحكمة الإشراق، والتلويحات، وكــذلك كتــب غيرهما؛ ككتاب بهمنيار[٤] المسمّى بالتحصيل، وكتب المحقّق الطوسي[٥]، والإمام الرازي[٦]، وغير هؤلاء من اللّاحقين، وقد تكلّمنا في هذا المقام في مباحث العاقل والمعقول، من الفن الكلّي، بما لا مزيد عليه .

ومَن أراد الاطّلاع على كيفيّة هذا المذهب وحقيّته، ودقّتِه ولطافته، فليراجع إلى ما هناك، حتى يظهر لَه علو مرتبة قائله في الحكمة، ورسوخه في العلم، وصفاء ضميره، بشرط أن يكون ممن لَه قوّة خوض فــي العلم، وشدّة غور في التّفكر،

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٤) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٤) من هذا الكتاب .

(٥) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٦) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٠٣) من هذا الكتاب .

﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾[١]»[٢] .

وذلك لموافقته له في اتحاد العاقل والمعقول، وقد بيّنا بطلان القوْل باتّحاد العاقل والمعقول في شرح المشاعر[٣]، وأنه يلزمه اتّحاد العالم بالمعلوم، كما هو مراده بهذه العبارة، فيكون غير الصور المجردة من سائر المعلومات المادّية الزمانيّة، إمّا أنّها غير معلومة، أو أنّها في ذاته متّحداً بهَا، وما ذكره المصنف من رد المشائخ على فرفوريوس، وتسفيه رأيه، فهو في محلّه، ولكن كما قال الشاعر :

وعينُ الرضا عن كلِ عيبٍ كليلةٌ

وكيف لا يكون ما قالوا في الرّد عليه صحيحاً، وهو يثبت صُوَراً، ولا تكون إلّا متمايزة متغايرة بأي فَرْض أعْتُبِر، ويجب أن تتميّز من الذّات ولو عنده تعالى، بأن يعلم أنّ في ذاته صُوراً غير ذاته هي صور غيره، فإن علم ذلك وجب التّغاير والتَكثّر، واعتبار الاتّحاد بحيثيّة، أو ملاحظة ما ينافي الوحدةَ الذّاتيّة، والبَساطةَ الحقّيّة، وإن لم يعلم أن في ذاته وحقيقته شيئاً مغايراً، كان الحكم بوجود صور، وباتّحادها ضلالاً مبيناً، على أن قوله مع المصنّف وأتباعهما : بأنا نريد بالاتّحاد غير ما يفهمونه عامة الناس، غلط ومغالطة؛ لأنّهم يدّعون على النّاس أنّهم ما يفهمون من الاتّحاد إلّا الامتزاج، وهو غير مراد، بل مرادهم شيء آخر، ما يعرفونه إلّا الخواصّ، وهذا من تعظيم الحقير بإبهامه، وإلّا فإنهم يريدون به كاتّحاد الشجرة مع أغصانها، فإن الأغصان وإن تمايزت وتشخّصت في أنفسها، لكنها غير متمايزة لا في أنفسها ولا في الشجرة .

إذا قلتَ : الشجرة وأردتَ بها الكلّ من حيث هي شيء واحد، إذ ليس شيء غير الشجرة، وهذا الاتّحاد أسوء حالاً من الاتّحاد بالامتزاج؛ لأن المغايرة

---

(١) سورة الحديد، الآية : ٢١ .

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص١٨٨، فصل : ٦ .

(٣) شرح المشاعر، ص٥١٦ .

اضمحلّت بالامتزاج، وهي باقية بذلك الاتّحاد المدّعى، فبالامتزاج أقرب للبساطة مما بالفرض والاعتبار .

فإن قلتَ : أن في ما هو بالامتزاج مفاسد؛ منها أنّ ما هو غير الذات، يلزم منه انقلاب الحقائق إن كانت الصور حادثة إلى قدم الكل، أو حدوث الكلّ، وافتقار الغَنِي إلى الأَجْزاء إنْ كانت قديمة .

ومنها اختلاف الحالات .

ومنها الامْتزاج فإنّه من صفات الخلق، بخلاف ما هو بالاعتبار .

قلت : هذا صحيح فيما بالامتزاج، ومن ثم أنكرنا الكلّ، الامتزاج والاعتبار، أمّا الامتزاج فلمثل ما قلتَ .

وأمّا ما بالاعتبار فأول ما فيه، أنه لا يغيّر الشيء عن حكم ما هو عليه في نفس الأمر، فإنّك إذا اعتبرتَ أن شيئاً موجود معدوم أو بالعكس، أو أن الفقير غني أو بالعكس، أو أن القديم حادث أو بالعكس، لم يكن ما اعتبرتَ مما هو خلاف ما هو عليه .

وثانياً : أنك بعد أن عرفتَ أن الاعتبار لا يغيّر ما هو الواقع، كنتَ في كلّ أحوالك منكراً للتوحيد، ولا نعني بالشرك الذي لا يغفره اللّه، إلّا هذا ونحوه، وليس هذا الشِّرك اللّازم من هذا ممّا يخفى، حتى يحتمل التسامح فيه، فيكون ما يلزم من الاعتبار أقبح مما يلزم من الامتزاج، وإن كانا من نوع واحد، إلّا ما من الامتزاج، قد يخفى في بعض الصور على بعض الناس، فربّما لا ينافي مطلق العفو .

[رد وبطلان الشارح ﷺ قول المذهب الرابع القائل : بكون علمه صوراً منفصلة عن ذاته]

وأمّا المذهب الرابع؛ وهو ما ذهب إليه أفلاطون[1]، على ما نقل عنه من

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

كون علمه صُوراً منفصلةً عن ذاته وعن الأشياء، وهي الْمُثُل -بضم الميم والثاء-؛ أي : مثل الأشياء، فهي قديمة، بها علم الأشياء الحادثة، فلا يكون جاهلاً لقدمها، ومنفصلة عنه، فلا يكون مركباً منها، وعن الأشياء فلا يتصل القديم والحادث .

ونقل كثير من العلماء : أن أفلاطون أجل قدراً من أن يريد هذا المعنى المعروف، وإنّما يريد بالقدم القدم الإمكاني، وكأنه أشار إلى علمه الإمكاني، الذي لا يحيطون بشيءٍ منه إلّا بما شاء، كونه من الممكنات، وأنه جعلها في العنصر الأول، أنّها في الكتاب الأول، الذي هو خزانة الأكوان أو الإمكان، وهي منفصلة عن ذاته؛ لأنها من جملة مخلوقاته، ومنفصلة عن خلقه؛ لأنّه خلقها وجعلها علّة لمن هو دونها، وعلى هذا التوجيه يكون الكلام صحيحاً .

وإنْ أُريد به العلم الأزلي، الذي يحكم أهل التوحيد بأنه عينُ ذاتِ الله تعالى، فهو باطل؛ لأنّ الحكم عليه بالانفصال عن الذّات، مع قدمه موجب لتعدّد القُدَماءِ، وبالانفصال عن الأشياء تثليث للقِسْمةِ، بأن يكون شيء ثالث لا خالق ولا مخلوق، وليس على حدّ الركن من الجملة الواحدة، كما قال الصادق عليه السلام لحمران بن أعين في العلم : (**هو من كماله كيدك منك**)[1]، لأن اليد غير منفصلة .

[مقصود المصنف قدس سره من مذهب أفلاطون]

وقوله : «فيما نقل من مذهب أفلاطون، والْمُثُل العقليّة»، لا يريد العقل الإمكاني على إرادة العلم الأزلي، وإنّما يريد به تعقّل الحقّ تعالى للأشياء الذي هو عبارة عن قوله : «كن»، فإن هذه الكلمة التامّة،

(١) الأصول الستة عشر، ص١٦٤ . وفي التوحيد، ص١٣٤، ح٤، باب : ١٠، هذه العبارة «**من كماله**»، غير موجودة . وكذلك نور البراهين، ج١، ح٤، ص٣٤٤، باب : ١٠، مثله .

هي وقوع إرادته على المراد، والإرادة هي ذاته تعالى، هذا قول المصنف، وهو خطأ، بل الحق ألّا يقال تعقّله تعالى، إذ لا يصحّ الإخبار بالتعقّل عنه .

وإذا قيل : فالإرادة، الحق منه أن معنى التعقّل إيجاد معقوليّة الشيء المعقول، وهو عبارة عن قوله : وكلمته التامّة، التي هي نفس إرادته، وهي المعبر عنها بـ«كن» .

وقوله : «وإنها علوم إلهية، بها يعلم الله الموجودات كلّها»، صالح بظاهره للمصنف، ولَنا مع اختلاف الإرادتين .

[رد وبطلان الشارح تتئ قول المذهب الخامس القائل : بثبوت الأشياء المعدومة في الإمكان]

وأمّا المذهب الخامس؛ مذهب المعتزلة[1] : فهو قولهم بثبوت الأشياء المعدومة في الإمكان، لأنهم يفرقون بين الوجود وبين الثبوت، وعندهم أن ثبوتها في الإمكان أزلي .

وكذا قالت الصوفية[2] : بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علميّاً لا عَيْنِيّاً .

[رأي الشارح تتئ في قول هذا المذهب]

والحقّ أن القول : في الثبوت والوجوب، والقدم وعدمه، في هذه الأشياء المشار إليها، هو أن الثبوت الذي يريدون به مغايرة الوجود، معنى اصطلاحي، والأنسب فيه أن يقال : كان الله سبحانه ولا شيء، وإنما هو وحده، ثم خلق المشيئة بنفسها؛ يعني بها الفعل، أي : خلق الفعل بنفسه، ثم خلق الإمكان وما فيه من الممكنات، علَى وجه كلّيّ، وهي الأشياء الثابتة، أي : الموجودة بالوجود

---

(١) تقدم ترجمة هذا الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذا الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

الإمكاني، ثم أوجدَها بالوجود الكوني، وهي صور علمية بالأشياء إمكانية في وجودها الإمكاني، وصور علمية، أي : ذوات وصفات علمية، بالأشياء كونية في وجودها الكوني، ففي الرتبة الإمكانية خلقها ﷻ كذلك، وهي الخزائن التي لا تنفد، ثم خلقها في الرتبة الكونية، وهي الخزائن المحتاجة في حصولها وفي بقائها إلى المدد، من الخزائن الإمكانية، فالمعدومة في الإمكان موجودة بالوجود الإمكاني، الذي يقع علماً ومعلوماً، بخلاف المعدومة بالعدم الامتناعي، فإنها ليست شيئاً، ولا يقع علماً ولا معلوماً، وليس لها لفظ، وإنّما اللفظ المستعمل فيما يتوهم أنّه منها، وهو ممكن، إذ لا يكون لفظ إلّا بإزاء ممكن، موجود إمّا في الإمكان، وإما في الأكوان، فلا يكون بإزاء القديم تعالى، وإلّا لزم الاقتران، والإزاء اللذان هما من صفات الحوادث، ولا يكون بإزاء الممتنع على ما يريدون، لأنه ليس بشيء، وإنّما يعبّر به عمّا يتوهمونه، وإن كان إنّما يذهبون إلى الممكن، لأنهم يتصوّرونه، والممتنع لا يمكن تصوّره، وإنما يتصوّرون ممكناً يُسَمُّونه ممتنعاً .

ولو أطلقنا على هذه الممكنات الثابتة في الإمكان، الذي هو من جملة ما خلق تعالى القدَم، فنريد به القدم الإمكاني أو اللغوي، وهو السابق أو الشرعي، وهو ما كان لَه ستة أشهر فصاعداً .

وأمّا القدم الذي هو المعنى الاصطلاحي؛ فهو ذات الله تعالى بلا مغايرة في حال، ومن اعتبر المغايرة سواء كانت في نفس الأمر، أم في الخارج، أم في الذهن، أم بالفرض والاعتبار، وإن كان بالمفهوم، فإنّه ما عرف القدم المعلوم، وكذا الأزل تعالى، فبهذا المعنى، وهذا التأويل، يكون قولهم : صحيحاً وحقّاً، وإلّا فهو باطلٌ عاطلٌ .

[صحة وبطلان قول الصوفية في ثبوت الأشياء قبل وجودها]

وقول الصوفيّة[1] : بثبوت الأَشْياء قبل وجودِهَا ثبوتاً عِلْميّاً لَا عيْنيّاً، عَلَى

---

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذا الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

ظاهِره صحيح في الثبوت قبل التكوين، إلّا أنّه على نحو الإمكان، أمّا عَلى نحو القدم فليس بصَحيح، وأمّا كونها علوماً لا أعياناً، فيصحّ على الظاهر .

وأمّا في نفس الأمر، فهي علوم، وهي أعيان، وهي صفات، وهي علل، وهي معلولات، وهي أدلّة، وهي مدلولات، وكذلك سائر الخلق، كلّ شيء في هذه الاعتبارات بحسب رتبته من الوجود الكوني .

[رد وبطلان الشارح ﷺ قول المذهب السادس القائل : بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات]

وأمّا المذهب السادس؛ فهو القول : بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات، فإذا عَلِمَ ذاته عَلِمَ كلّ شيء بعلمٍ واحد، وهذا العلم الإجمالي سابق على الأشياء، لأنه ذاته، وذاتُه سابقةٌ على كلّ شيء، وله تعالى علم تفصيلي بالأشياء، مقارن لها في التّحقُّق، وبعض أهل هذا القول جَعَلَ ذاتَه علماً إجمالياً بالأشياء كلّها، وبعضهم جعل ذاته تعالى علماً تفصيليّاً بالمعلول الأول، وإجمالياً بما سواه .

وهذا المذهب بجميع شقوقه متهافت مناف لقواعد التوحيد، وضوابط القدم، فإن من جعل ذاته علماً إجماليا بالأشياء، أو بالمعلول الأول، أو بما سواه، يلزمه أن تكون ذاته غير عالمة بالتّفصيليّة، والتجاؤهم إلى الإجمال فراراً مِن تغيّر العلم، إذا تعلق بالجزئيّة الزمانية والتفصيليّة، ثم تغيّرت بعد التّعلّق، بخلاف ما إذا كان التعلّق على وجه كلّي، ووقعوا في ما يلزمهم من تبْعيض العلم، وجعله عزين .

فإن من جعل الذات إجمالياً في كل الأشياء، أخرج منه جهة التفصيل .

ومَن جعله إجمالياً بالمعلول الأول، أخلى من العلم تفصيله، وإجمال ما سواه .

ومن جعله إجمالياً بما سوى المعلول الأول، أخرج تفصيله، وإجمال الباقي فلا يكون علمه عامّاً لكلّ شيء، مع تكثّر ذاته بتكثّر متعلّقاها واختلافها .

[مقصود المصنف ﵀ من اللازم والملزوم]

وقوله : «فإذا علم ذاته علم كل شيء»؛ يشير به إلى أن الأشياء لوازم ذاته، ويلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم، وفيه مع أنّ اللازميّة والملزوميّة واللزوم صفات الخلق، بأن تكثر جهاته، واختلاف اعتباريّاته، فإنّ العلمَ باللّازم لازم للعلم بالمَلْزُوم لا نفسه، والإجمالي المقدّم عليها مقدّم على التفصيلي، المقارن لها ومغاير لَه .

[رد وبطلان الشارح ﵀ قول المذهب السابع القائل : بأن ذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول]

وأمّا المذهب السابع؛ وهو القول : بأن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول، وإجمالي بما سواه، وذات المعلول الأول علم تفْصيلي بالمَعْلول الثاني، وإجمالي بما سواه، وذات المعلول الثاني علم تفصيليٌّ بالمَعْلُول الثّالث، وإجمالي بما سواه مما بعده وهكذا .

ويلزم هذا القول ما يلزم ما قبله، وكون معلولاته علماً ذاتيّاً لَهُ قَديماً مع حدوثِه، إذ المعلولات حادثة .

وكلام صاحب هذا المذهب في علمه الذي هو ذاته، فمعلولاته ومعلولات معلولاته على اختلافها، واختلاف أطوارها في الإجمال والتفصيل، والتقدم والتأخر، والعلّة والمعلوليّة، هي علمه الذي هو عين ذاته، فأنا :

أيّ شيء أقول يا ابنَ وُدّي ما هذا القول شرحُ كذا

عافانا اللّه من هذه الأمراض المزمنة .

[رأي وقول الشارح ﵀ في هذا المذهب]

والحاصل أنّ المذاهب ما سمعتَ ذكرها بالإشارة، **فالأول** : ما اشتهر عن معلّم الفلاسفة، بأنه صور الممكنات كما تقدّم، وحصولها في ذاته حصولاً ذهنيّاً، جارياً على أصلهم في ثبوت الوجود الذهني، بأن الأشياء توجد في الذهن بذواتها

وحقائقها، معرّاة عن العوارض الخارجيّة، لا بأشباحها وأمثالها، كما ذهب إليه بعض مشائخ الصوفيّة؛ كابن عربي[١] وغيره .

والثاني : ما ذهب إليه الرواقيون، والمحقق الطوسي[٢]، والشيخ المقتول[٣]، ومن حذا حذوهم كما تقدم، بأنه صور الأشياء في الخارج، وكلٌّ على أصله في الثبوت، فمنهم من نفى الوجود الذهني، وأنّ ما يُرَى في الذهن هو ثابت بحقيقته في الخارج، إلّا أنها معدومة؛ كالمعتزلة[٤] .

ومنهم من أثبت الوجود الذهني في الحادث، ونفاه في القديم، وأثبت هذه الصور في خارج الذات صوراً علميّةً، هي عين ذوات الممكنات .

فمنهم من جعل ذلك العلم علمه بها القديم .

ومنهم من جعل ذلك العالم علمه الحادث، وهذا مذهب أئمة الهدى عليهم السلام .

وأمّا ما توهّمته الأشاعرة[٥]، كما ذكره المصنف في المتن، من أنَّ الْعِلْمَ قديم، ولم يتعلّق بممكن إلّا وقتَ حُدُوثِه، فاعلم أنّ ظاهر كلام المصنّف، أنّهم يزعمون أنّ العلم الأزلي مع تحقّقه في نفسه بما هو علم، إذا وجد الممكن ارتبط به، أمّا أنّه قديم فظاهر، فإن صفة القديم من حيث هو قديم لا تكون حادثة، وإلّا لكانت حيثية القدم حادثة، فيكون إمّا حدوث القديم، أو الحيثيّة ليست لَه، وأمّا أنّ العلم لا يتعلّق بالممكن إلّا وقتَ حدوثه، فهو خلاف ما يعرف من مذهب الأشاعرة؛ لأن المعروف من مذهبهم أنه تعالى خاطب المعدومين، وكلفهم وأَمرهُمْ ونهاهُمْ، ومَعْلُوم من هذَا أنّه علمهم حين كلّفهم، فكيف لا يتعلّق علمه بهم، إلّا وقت

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٥) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

وجودهِمْ، هذا خلاف المعروف من مذهبِهمْ، وعلى هذا لو صحّ عنهم، فلا عيبَ فيه؛ لأنّ العلم القديم لا تصحّ نسبة التعلق إليه، ولو صحّ فلا عيبَ فيه؛ مثل بصرك فإنه موجود وإن لم يوجد مرئيّ، فإذا وُجِد المرئيّ تعلّق بَصرك به، وكذلك سمعُك هو موجود قبل وجود كلام، فإذَا وُجِدَ كلام تعلّق به وكذلك العِلم، ولو تعلّق بما لم يوجد لَه كان جهلاً لا علماً، فلو قيل : بأن علم اللّه القديم لا يتعلّق بالممكن إلّا بعد عنده لكان حقّاً، وهذا هو مذهب الحقّ .

وقد تقدّم حديث الصادق عليه السلام : **(لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور)**[1]، وهذا ظاهر لا إشكال إلّا في شيء، وهو نسبة الوقوع والتعلق وما أشبههما إلى القديم، وهو ممتنع؛ لأن ذلك من صفات الممكنات، فلا بدّ لَنا من التّأويل، وهو أنّ العلم القديم هو السّابق على المعلوم، وأمّا الوقوع والتعلق والمطابقة وما أشبهها، فالمراد بها العلم الحادث المساوق للمعلوم .

ولّما كان في حقيقته أثراً من فعلِ القديم، نُسبَ إليه فقيلَ : وقع أي تعلّق أثر فعله بالمعلوم، كما مثّلنا من تقدّم وجود سمعك على كلام زيد، فلمّا تكلم وقع سمعك، أي : سماعك وإدراكُك لكلامه، وهو أثر سمعك الذي هو أنت في قولي : أنت السميع، وإدْراكك للكلام سَمْع حادث بحدوث الكلام، وهو معنى فعلي إشراقي، فتعلّق علم الواجب تعالى بالممكن حين وجوده، لأن هذا التعلّق إشراقي، فهو من الذاتي، كالنور من المنير، وكالصورة التي إذا وضعت المرآة مقابلة للشخص انطبعت فيها، وقد ذكرنا الصورة مراراً متعددة، وقلنا : بأنّها من المقابل للمرآة إشراق، وظلّ منفصل، فالإشراق المنفصل، القائم بالصورة المتّصلة، وهي

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٩٧) من هذا الكتاب .

التي في المقابل قيام صدور، هو مادة الصورة التي في المرآة، وصورها هيئة المرآة .

ومعنى كونها منفصلة، أنها قائمة بما في الشخص قيام صدور، وليست هي صورة الشخص المرئيّة فيه، لأن هذه لا تتغيّر بتغيّر المرايا، لقيامها بالشاخص قيام عروض، والتي تقع في المرآة تتغيّر بتغيّر المرايا، فهي منفصلة منه، كالكلام من المتكلّم، وكالنور من المنير، فهي إشراق فعلي من الصورة القائمة بالشاخص، تظهر بظهور المرآة، وتذهب بذهابها، وهي آية العلم بالمعلومات الحادث بحدوثها؛ أعني تعلّق الذاتي وإشراقه، فكما أن شرط ظهور إشراق النور من المنير، وجود الكثيف المقابل .

وشرط ظهور الصورة من الشخص وجود المرآة، كذلك شرط تحقّق هذا العلم الإشراقي، الذي هو تعلّق العلم الذاتي بالممكنات حين وجودها، وجود الممكن المعلوم؛ أي : حضوره للعالم الحق، والبسيط البحت بما به هو، وما به هو، هو ظهور الحقّ تعالى به لَه، وهو كنه المعلوم، وكنه المعلوم هو ظهور الحقّ بذلك المعلوم لذلك المعلوم؛ مثلاً حقيقة زيد هي ظهور الله تعالى لزيد به، وظهوره سبحانه لزيد به إشراق فعلي لا ذاتي؛ لأنه لو كان إشراقاً ذاتيّاً لكان زيد قديماً، ولكنه إشراقٌ فعْليّ، يعني أنه لّما أراد أن يتعرّف إلى زيدٍ ليعرفه، وصف نفسه سبحانه لزيد، وذلك الوصف هو حقيقة زيد، ونفسه التي من عرفها عرف ربّه، وذلك أنه تعالى نقش زيداً على هيئةِ معرفته نقشاً فهْوانيّاً، يعني خاطبه به على جهة المكافحة، ولا شك أن إحداث ذاته إشراق فعليّ، وتلك الذات المحدثة هي المُتَجلَّي بها لها، وهي النور الإشراقي، وكان زيدٌ قبل هذا الإحداث غائباً لم يكن مذكوراً بالذكر الكوني، ثم حضر بما هو به هو، فنفس حضوره هو ما به هو، وهو المتجلّي به، وهو العلم به، وهو إشراق فعلي صدر عن علمه تعالى، الّذي هو ذاته صدوراً إشراقيّاً، فعلِيّاً لا ذاتيّاً، فافهم فقد ردّدتُ وكرّرت بما خرجْت به عن تهذيب العبارة، وعن المقصود لتفهم المقصود .

وأمّا ما تجشّمه واقتحمه بعض المتأخرين، من أن العلم الإجمالي في الذات، أو

بالنسبة إلى بعض المعلومات أو كُلِّهَا، فقد أشرنا قبل هذا إلى بطلانه[١] .

[المذهب المنسوب إلى هشام بن الحكم[٢]]

واعلم أنّ هنا مذاهب عجيبة كثيرة؛ منها أنه تعالى لا يعلم الأمور المستقبلة، وشبّهوه بكونه مدركاً، قالوا : كما أنه لا يدرك المستقبلات فكذلك لا يعلم المستقبلات، وهو قول : لبعض العامّة، ونسبه إلى هشام بن الحكم[٣]، ومن اطلع على كلمات هشام بن الحكم واحتجاجاته، عرف بأن هذه النسبة افتراء وكذب.

[المذهب الأول المنسوب إلى معمر بن عبَّاد[٤]]

ومنها أنه لا يعلم الأمور الحاضرة[٥]، وشبّهوه بكونه قادراً، قالوا : كما أنه

---

(١) في هامش المخطوطة ص٦٢ يوجد هذا التعليق : «ووجه بطلان هذا القول : واضح؛ لأنه تعالى خلق بفعله المضي والحال والاستقبال، فكيف لا يكون عالماً بالمستقبلات، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾» .

(٢) **هشام بن الحكم** هو : «المتكلم الفذ هشام بن الحكم الشيباني، أبو محمد، تلميذ الإمام الصادق عليه السلام، ولد في الكوفة، وسكن بغداد، وأخذ علم الكلام من الإمام الصادق عليه السلام، فنشره ودرّسه لتلاميذه، وباحث وناقش علماء الملل والنحل، والأديان والمذاهب، ونشر التشيع، ونصر المذهب، وألف في الكلام كتباً عديدة؛ منها : كتاب الإمامة، وكتاب القدر وغيرهما، توفي سنه «١٩٩هـ»» . [معجم الكلام، ص٤٢٢، حرف الهاء] .

(٣) شرح نهج البلاغة، ج٣، ص٢١٩، القول الثالث .

(٤) **معمر بن عباد** هو : «مُعَمَّر بن عباد السلمي، وهو من أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى، والتكفير والتضليل على ذلك» . [الملل والنحل، ص٢٨] .

(٥) في هامش المخطوطة ص٦٢ يوجد هذا التعليق : «وأما القول بأن الله تعالى لا يعلم الأمور الحاضرة فهو فحش منه، لأنه يلزم أن يكون جاهلاً، والجهل نقص، والنقص ....←

لا يقدر على الموجود، فكذلك لا يعلم الموجود، ونسب ابن الراوندي هذا القول إلى معمّر بن عبّاد، أحد شيوخ الأشاعرة[١] .

[المذهب الثاني المنسوب إلى معمر بن عبّاد]

ومنها أنه تعالى لا يعلم نفسه خاصّة[٢]؛ لعدم تناهيها، فلا يُحَاط بكنـــهها، ويعلم ما عدا ذاته، ونسب ابن الراوندي هذا القول إلى معمّر بن عبّـــاد أيضـــاً، فقال: أنه يقول : أنَّ العالم غير المعلوم، والشيء لا يكون غير نفسه[٣] .

[المذهب المنسوب إلى جهم بن صفوان[٤]]

ومنها أنّه تعالـــى لـــم يكن فيما لم يزل عالماً بشيءٍ أصلاً، وإنّما أحـــدث لنفسه علماً عَلِمَ به الأشياء، ونسب هذا القول بعض العامة إلـــى جهـــم بـــن صفوان[٥] .

...←

على الواحد تعالى قبيح، فكيف لا يقدر على الأشياء وهو على كل شيء قدير» .

(١) شرح نهج البلاغة، ج٣، ص٢١٩، القول الرابع .

(٢) في هامش المخطوطة ص٦٢ يوجد هذا التعليق : «والقول بأنه لا يعلم نفسه خاصـــة باطل أيضاً؛ لأن علمه تعالى عين ذاته، فكيف لا يكون عالماً لنفسه، **﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾**» .

(٣) شرح نهج البلاغة، ج٣، ص٢١٩، القول الرابع .

(٤) **جهم بن صفوان** هو : «جهم بن صفوان، تلميذ الجعد بن درهم، الذي قتله خالد بن عبد الله القسري سنة «١٢٤هـــ» على الزندقة والإلحاد، وهو من الجبرية الخالصـــة، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية» . [الملل والنحل، ص٣٦] .

(٥) شرح نهج البلاغة، ج٣، ص٢١٩، القول الخامس .

[المذهب المنسوب إلى الجويني]

ومنها أنه تعالى لا يعلم كل المعلومات على تفاصيلها، وإنما يعلم ذلك إجمالاً، وهؤلاء يسمّونهم المسترسليّة، لأنهم يقولون : يسترسل علمه على المعلومات إجمالاً لا تفصيلاً، وهو مذهب الجويني[1]، من متكلمي الأشعريّة[2] .

[المذهب المنسوب إلى أبي البركات البغدادي]

ومنها قول مَن قال : أنه يعلم المعلومات المفصّلة ما لم يفضِ القول به إلى محال، وزعموا أن القول : بأنه يعلم كل شيء يفضي إلى المحال، وهو أن يعلم ويعلم أنه يعلم، وهلمّ جرّ إلى ما لا نهاية لَه، وكذلك المحال لازم إذا قيل : أنه يعلم الفروع، وفروع الفروع، ولوازمها إلى ما لا نهايةَ لـه، وقالوا : ومحال اجتماع كل هذه الغير المتناهية في الوجود، وهذا مذهب أبي البركات البغدادي، صاحب المعتبر .

[المذهب المنسوب إلى أرسطو وناصري]

ومنها قول من زعم : أنه تعالى لا يعلم الجزئيّات الشخصيّة، وإنّما يعلم الكليات التي لا يجوز عليها التغيّر؛ كالعلم بأنّ كل إنسان حيوان، ويعلم نفسه أيضاً، وهو مذهب أرسطو[3] وناصري، قوله : من الفلاسفة، كابن

---

(١) **الجويني** هو : «أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن مروان بن محمد عبد الله بن يوسف، الفقيه الشافعي، ضياء الدين؛ أحد الأئمة الأعلام من بلدة جوين بنيسابور، ظهر في وقت اشتد فيه التعصب بين الأشعرية وخصومهم، توفي سنة : «٤٧٨هـ»» . [الملل والنحل، ص٤٢] .

(٢) شرح نهج البلاغة، ج٣، ص٢١٩، القول السادس .

(٣) **أرسطو** هو : «فيلسوف يوناني من كبار مفكري البشرية، تأثرت بوادر التفكير العربي بتآليفه التي نقلها إلى العربية» . [المنجد في الأعلام، ص٣٤] .

سينا[١]، وغيره[٢] .

[المذهب المنسوب إلى قدماء الفلاسفة]

ومنها قول من زعم : أن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً، لا كلّيّاً ولا جزئيّاً، وإنما وُجِدَ العالم عنه لخصوصيّة ذاته فقط، من غير أن يعلمه، كما أن المغْناطيس يجذب الحديد لقوة فيه، من غير أن يعلم بالجذب، وهذا قول قوم من قدماء الفلاسفة[٣]، وغير ذلك من المذاهب الباطلة .

ويمكن الاستدلال لهذه الأقوال بأدلّة بعض من تقدّم من المذاهب السابقة، ولا فائدة فيها .

[قول المصنف تتش في من قال : بأن الصور المادية صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً، ...إلخ]

قال : «ثم ما أشدَّ في السخافة قول مَن زعم أنّ هذه الصُّوَر المادّية مع انغمارها في الموادّ، وامتزاجها بالأعدام، والأغشية والظلمات اللازمة للأمكنة، والأزمنة والأوضاع، صُوَراً علميّة، حاضرة عنده تعالى حُضوراً علميّاً .

والبرهان قائم على أن هذا النحو من الوجود المادّيّ وجود ظلماني، محتجب بنفسه عن نفسه، وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته، وجمعيّته عين افتراقه، ووحدته عين قوّة كثرته، واتّصاله عين قبول إنقسامه»[٤] .

[رد وإبطال الشارح تتش قول المصنف تتش في الرد على القائلين : بأن الصور المادية صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً]

أقول : ما أشدَّ سخافةَ قولِ المصنّف في الردّ على هؤلاء، فإنه بعد اعترافه

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٢) شرح نهج البلاغة، ج٣، ص٢١٩، القول الثامن .

(٣) شرح نهج البلاغة، ج٣، ص٢١٩، القول التاسع .

(٤) كتاب العرشية، ص١٨ .

بأنه تعالى بكلّ شيءٍ عليم، وأنّه خالقُ كلّ شيء، وأنه يعلم مَنْ خلق، فما يقول في هذه الصور المادّية، مع ما هي عليه من انغمارها في الموادّ، وامتزاجها بالأعدام والأغشية، والظُلمات اللازمة للأمكنة، والأزمنة والأوضاع، فإن قال : كَانت شيئاً فاللّه سبحانه خلقها، والخالق يعلم خلقه، ولا تكون مادّيتها وكثافتها مانعة من كونها معلومة، كما أنها لا تمنع من أن تكون محدثة .

وإن كان الفعل مما في الإمكان ما يساوي تجرّده ولطافته، فكما أن فعل الله الذي هو مشيّئة الله سبحانه، وإبداعه يتعلّق بالمادّيات بواسطة أسبابها من الغيب والشهادة، على الترتيب الطبيعي، كذلك يتعلّق بها العلم الإمكاني بواسطة تلك الأسباب، هذا على قول غيرنا .

وأما على قولنا : من أنّ العلم عين المعلوم فبالطريق الأولى، وكلّ شيء من تلك الأسباب المتوسطة علم بنفسه، وكلّها إشراقي فعلي، وترتّب وضع الإشراقات فيها، كترتب الأشعة المتعددة المراتب بالنسبة إلى منيرها، فإن الشمس مشرقة على الجدار، وعلى مقابله بواسطة إشراقها على الجدار، وعلى مقابل مقابله بواسطة المقابل الأول وهكذا، وكلها إشراقات للشمس، وإن كان بعضها بواسطة بعض، فكذلك العلوم الإشراقية، فإن العلم بعقل الكلّ مثلاً إشراق بواسطة الحقيقة المحمديّة ﷺ، وهي مع الفعل، وبالنفس الكلية، بواسطة عقل الكل، وبطبيعة الكل، بواسطة نفس الكل، وبجوهر الهباء، بواسطة طبيعة الكل، وهكذا نزولاً مترتّباً إلى الثّرى، كلّ واحدٍ علم ومعلوم بتوسطه علّته في العِلميّة والمعلوميّة، وكلّها إشراقي بواسطة إشْراقي، فانبساط العلمِ بها عليها نفس انبساط الإيجاد عندهم، وبانبساط الإيجاد عندنا، والأعدام والأغشية والظلمات، ربما صُوِّرَتْ وكوّنت به كالمجرّدات، حاضرة عنده تعالى حضوراً علميّاً ومعلوميِّاً، كلّ في مكان حدوده، وزمان وجوده حاضر عنده تعالى، بما هو به هو، من كونه في تكوينه، فأين سخافة هذا القول .

[البرهان المطروح يقعد ويقوم برهان الحق تعالى]

والبرهان القائم يقعد ويقوم البرهان الحقّ، وذلك أنّ البرهان الذي ادّعي قيامه، على أنّ هذا النحو من الوجود المادّي، يعني الصور المادّية، والأجسام العنصريّة، وجود ظلماني .. إلخ، يقعد قعود انقطاع وتهافت، ويقوم البرهان الحقّ على خلاف لازم القاعد، بأن العلم إمّا صورة المعلوم، أو ذات المعلوم، فإن فرض أنه صورة المعلوم وصفته، لم يكن في كون صفة الكثيف، وصورته كثيفة، بأس بوجه إذِ الحكمة الإلهيّة تقتضي كون الصفة وصف الموصوف، وإتّصافه بما هو عليه في نفسه من لطافةٍ أو كثافة، فلو فرض كون صفة الموصوف الكثيف لطيفة، أو الموصوف الطويل عريضة، أو بالعكس فيهما، أو الأبيض سواداً أو بالعكس، لم تكن تلك الصفة صفة، ولا الموصوف موصوفاً بها، ولو كانت صورة العلم بالأبيض سواداً، لم تكن علماً به من هذه الحيثيّة .

ولو كانت صورة العلم باللطيف كثيفة أو بالعكس، لم تكن علماً به كذلك، بل يجب أن يكون العلم مطابقاً للمعلوم في جميع ما هو عليه، وإلّا لم يكن علماً بذلك المعلوم، وإذا كان الحكم على الصور العلميّة، بأنها خارجة عن الذات، فلا بد من كون صورة العلم بالطويل طويلة، وبالقصير قصيرة، وباللطيف لطيفة، وبالكثيف كثيفة .

وأمّا أنّ المناسب للعلم أن يكون مجرداً أو لطيفاً، فإنه يجري في المناسبة، وفي التعلق وغيرهما مجرى الفعل كما قلنا سابقاً، فكما أن الجسم الكثيف صدر عن فعلِ اللّه، الذي ليس في الإمكان ألطف منه، ولا أشدّ تجرّداً، كذلك يتعلّق العلم به الذي هو فرع على الفعل في جميع أحواله، فيكون مثل الفعل في التعلق بالوسائط وعدمها، فكما أن الجسم الذي هو أبعد الماديات قائمة بالفعل قيام صدور، هو وجميع أسبابه كذلك يكون تعلّق العلم به؛ أي : على نحو تعلّق الفعل به، هذا إذا لم نقل بكون العلم عين المعلوم، أما إذا قلنا : به كما هو الحق، فلا شبهة في صحة كون المادّية منه مطلقاً، وإلّا لم تكن معلومة، إذِ العلم به حضوره

بما هو به هو، وإنّما هو حضوره بما هو به هو، وما هو به هو هو ما هو عليه من الكثافة والظلمة وما أشبههما .

[تهافت قول المصنف تتنُّ في قوله : وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه]

وقوله : «وجود ظلماني، محتجب بنفسه عن نفسه»؛ لا ينافي صحة كونه علماً، فإن كونه وجوداً ظلمانيّاً هو ما هو عليه في ذاته، ولا يعلم الشيء بغيره، لأنّ غير كونِه ظلمانيّاً غير حقيقته، ولا تعلم حقيقة الشيء بغير حقيقته، فلو كان محتجباً بنفسه عن نفسه لما علم، إلّا بأنه محتجِب بنفسه عن نفسه، ولو علم بغير كونه محتجباً بنفسه عن نفسه، لكان المعلوم غيره، على أنا لو لم نقل أن العلم عين المعلوم بل هو صورته، لكانت صورة المادّي المظلم المحتجب بنفسه عن نفسه، أي: الصورة البسيطة المجرّدة، هي صورته التي هو عليها من غير زيادة ولا نقص، إذ لو كان فيها زيادة لما كانت صورته البسيطة المجردة عن الغير، بل هي صورته التي هو عليها وزيادة، فصورة الشيء البسيطة صورته لا غير .

[ما هو الحضور الذي يقصده المصنف تتنُّ؟]

وقوله : «وهو بهذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته»؛ غلط، بل هو بهذا النحو من التركيب، والظلمة والكثافة، هو لا غيره، فحضوره لذاته عين حضور ذاته لذاته، فأنا أسألك عمّا تعقل من فهمك ووجدانك، إذا حضر عندك الحجر، حضوره لك الذي به علمته، هو حضوره لذاته أم لا؟، بمعنى أنه حين حضر لك بذاته لم تحضر ذاته، لأنه لو كان كذلك لما حضر لك شيء، إذا لم يحضر بذاته فحضوره لذاته، أي : حضوره الذاتي عين حضور ذاته لذاته، لا عين غيبة ذاته عن ذاته، إذ لو غابت ذاته عن ذاته لم يحضر شيء .

والمصنف أراد عدم شعور ذاته بذاته، وهذا لو سلمناه لما كان شرطاً لعلم العالم به، إذ شرط علم العالم أن يكون العالم مشعراً بالمعلوم، حاضراً عنده بما هو به هو، لا أَنّ المعلوم يكون مشعِراً بنفسه عند نفسه، أو بكونه معلوماً عند العالم،

وأين هذا من ذاك، بل المعنى الحق أن الشيء لا يكون حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته، بل حضوره لذاته عين حضور ذاته لذاته، وإلّا لم يحضر شيء أصلاً، والعلم حضور المعلوم للعالم لا للمعلوم، مع أن حضور المعلوم بما هو به، هو للعالم، هو عين المعلوم، فإذا كان حضوره عينه لم يكن حضوره غيبة عين ذاته عن ذاته، بل هو حضور عين ذاته لذاته، كما ذكرنا مكرّراً .

[كيف يكون اجتماع الممكن عين افتراقه]

وقوله : «جمعيته عين افتراقه»، ليس كذلك؛ لأن الممكن لا يكون اجتماعه عين افْتراقه إلّا باعتبارين، وكذا وحدته عين قوّة كثرته، واتصاله عين قبول إنقسامه، إذ جميع الممكنات مشتركة في هذه، أي : في أن اجتماعها لا يكون عين افتراقها إلّا بلحاظين، فإن زيداً المركب من وجود وماهيّة، كان اجتماعه من جهة وحدة زيد، وافتراقه من تغاير الوجود للماهية، وكذا الباقي على أنا نقول : هذه الأشياء المظلمة، الغاسقة المادّية، كيف لا تصلح أن تكون علماً حادثاً إشراقياً، بأنْ يكون العلم الحادث البسيط، المجرد عن الموادّ كلّها وذاها، أو كلّ صفاها، ويصلح أن يكون الحق ﷻ كلها، لأنّها من الأشياء، وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وعينها إن هذا إلّا اختلاق .

[قول المصنف ﵀ : إذا كان الوجود بالذات للباري حاضراً عنده بصورته المغمورة في المادة الوضعية، فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادية، ...إلخ]

قال : «وقل لي أيّها الرجل العلمي، إذا كان بما هو الوجود بالذات للباري، حاضراً عنده بصورته المغمورة في المادة الوضعيّة، التي لا ينالها الحسّ فضلاً عن الخيال، أو التعقل، فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادّيّة، وقابلاً للقسمة المقدارية، والإشارة الوضعيّة، والوجود العقلي، نحو من الوجود،

مخالف ومباين للوجود الوضعي، فمحال أن يكون التّعقل تجسّماً، والمجسّم معقولاً»[١] .

[هل يمكن أن نقول : ملائمة الماديات للمجرادت ومجانستها لها؟]

أقول : يريد أنّ علم الله سبحانه بها حضورُها عنده بما هي وجود بالذات، فلو قلنا : بأنّ صورها المادّيّة، المغمورة في المادّة، التي لها وضع من ترتيب أجزائها، بعضها على بعض، أو ترتيب أجزائها على أجزاء خارجة عَنْها، الّتي يتعالى الحسُّ مع انحطاطه عن مقام التجرّد، عن ملائمتها فضلاً عن الخيال، أو تلائمها المتعقّلات التي لا تلائم إلّا المجردات عن الموادّ كالمعاني، بل لا تكاد تدرك الصور المجرّدة عن المَوادّ، إلّا بتوسُّطِ النفوس، لكُنَّا قائلين : بملائمة الماديّات للمجرّدات، ومجانستِها لَهَا، لأن هذا شيء لا يكون، وكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوّة، صورة مادّية، ويكون قابلاً للقسمة المقداريّة، مع تجرّده المنافي للقسمة والمقدار، وقابلاً للإشارة الوضعيّة كذلك، لكونها من لوازم الحيّز المنافي للتجرّد .

وأقول : وفي هذا كله ما ذكرنا من صحة ذلك مع الوسائط، كلّ شيء بحسبه، فإن حضور كل شيء عين ما هو عليه مما به هو هو، وما به الشيء هو وجوده بما تعيّن به، وتحقّق في مكانه وزمانه من مراتب الوجود، وهذا هو ما هو عليه، كل شيء من الأشياء، وكل شيء من الأشياء لا يكون معلوماً إلّا بما هو عليه، ولا يعلمه العالم إلّا بما هو عليه، وتحققات هذه الأشياء وتميّزاها بما به متعيّنة، هي التي علمها الله تعالى بها، وهي صور علمه بها، ومجموعها كتابه المحفوظ، فعلى ما اخترناه تكون كلّ صورةٍ علمه تعالى بها، وكلّ جسمٍ علمه تعالى به، فإذا تعقّلت صورة زيدٍ فإنّ المدرك لها من مشاعرك العقل، لكنّه بنفسه لا يدرك إلّا معنى زيدٍ المجرَّد عن الصورة، ويدرِك الصورة بواسطةِ النفس، ويدرِك

---

(١) كتاب العرشية، ص١٨ .

جسم زيد بواسطة النفس، والنَّفس بوَاسطة البصـر، فالعقـل يـدرك الجسـم بواسطتين، فعلى رأينا علمك بالجسم نفس الجسم الحاضر في الخارج، وبالصورة نفسُها الحاضرة في خيالك، وبمعنى زيد نفس معنى زيد في العقل .

وعلى القول بالمغايرة علمك بمعناه عقلك المدرك لَـه، وبصـورته عقلـك بواسطة النفس، وبجسمه عقلك بواسطة النفس والبصر، فعلمـه تعـالى بهـذه الأجسام المادّية عندنا نفسها، وعينها الحاضرة عنده تعالى فيما أقامها بـه، مـن المكان والزمان .

وعند أولئك علمه تعالى بها حضورها عنده تعالى، بوسائط إيجادها من فعله، فكما أن فعله الذي هو أشرف الممكنات، وأشرف من علمه بها، لأنَّـه أحدثـه تعالى بفعله، إنّما تعلّق بها بتوسط عللها، كذلك علمه بها يتعلّق بها، بوسائط علل إيجادها، فلا محذور في أن يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوّة، صـورة مادّية، -إلى آخر ما قال- إذ معقوليتها حضرت لعاقلها في رتبة كونها بوسائط إيجادها وانوجادها، إذ حُضورها بما أحْدثه به عليه، فافهم .

والمصنّف لو أنه التفت إلى وسائط تكوينها وتكوّنها، لما أنكر ما قلنا .

[رد وإبطال قول المصنف ﷺ : بأن الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي]

وقوله : «والوجود العقلي نحو من الوجـود، مخـالف ومبـاين للوجـود الوضعي»؛ فيه أنه ليس مخالفاً، إذ لو كان مخالفاً لما صدر عنه ما هو مخالف لَـه، وإنما هو ألطف منه، والارتباط بين المجردات والماديات إن لم يتحقق بالوسائط، لم توجد الماديات أصلاً، وإن تحقق بالوسائط ثبت المطلوب .

[رد الشارح ﷺ قول المصنف ﷺ في التعقل ومراده منه ﷺ]

فقوله : «فمحال أن يكون التعقل تجسّماً، والمجسّم معقولاً»، ليس بشـيء؛ لأنه إذا لم يكن التعقّل تجسّماً، والمجسّم معقولاً بالوسائط كما قلنـا، لم تكـن معلومة ولا محدثة .

أمّا أنها لا تكون معلومة؛ فلأن العلم لا يكون إلّا بالوجود العقلي، والوجود العقلي مخالف للأشياء المادّية، مباين لها، فلا تكون معلومة به، فتبقى في وجودها مجهولة لا يحاط بها علماً .

وأمّا أنها لا تكون محدثة؛ فلأن الإحداث لا يكون إلّا بالفعل البسيط، المجرّد عن جميع الموادّ والمادّيات، لأنهما المواد والماديات إذا فرض وجودها، إنما توجد بالفعل، وإذا كان المجرد مخالفاً للمادي، مباينا لَه ولو بالوسائط الملائمة للطرفين، لم يتعلق بالمواد والمادّيات، وبقيت في إمكانها غير محدثة «هف» .

[قول المصنف تتمُّن بأن لا تصغ إلى قول من يقول : أن هذه المكونات الجسمية معقولات ثابتة غير متغيرة، ...إلخ]

قال : «ولا تصغِ إلى قول من يقول هذه المكونات الجسمانية، وإن كانت في حدود أنفسها جسمانية متغيّرة، لكنها بالإضافة إلى ما فوقها من المبدأ الأول، وعالم ملكوته، معقولات ثابتة غير متغيّرة، وذلك لأن نحو وجود الشيء لا يتبدّل بعروض الإضافة، وكون الشيء مادّيّاً عبارة عن خصوصيّات وجوده، ومادة الشيء، وتجرّده عنها ليسا صفتين خارجتين عن ذات الشيء، كما أن جوهرية الشيء الجوهر، ووجوده الخاص شيء واحد، وكذا عرضية العرض ووجوده، فكما أن وجوداً واحداً لا يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين، كذلك لا يكون مجرّداً ومادّياً باعتبارين، نعم لو قيل : هذه الصورة المادّية حاضرة عنده تعالى، بصورها المفارقة بالذات وبتبعيّتها، هي أيضاً معلومة بالعرض لكان وجهاً، وقد مرّ أن ما عند اللّه هي الحقائق المتأصّلة من الأشياء، ونسبتها إلى ما عند الله كنسبة الظلّ إلى الأصل»[1] .

[تمهيد من الشارح تتمُّن على قول المصنف تتمُّن]

أقول : يريد أنك لا تلتفت إلى قول مَن قال : أن هذه الأشياء المادّية

---

(١) كتاب العرشية، ص١٨ .

الجسمانية، وإن كانت في نفسها متغيّرة متبدّلة، لا تصلح أن تكون من حيث كونها متغيّرة معقولة، لأن تعقّله تعالى ليس متغيّراً، إلّا أنها بالنسبة إلى المبدأ الأول سبحانه، وإلى ملكوته، أي : عالم إدراكاته للأشياء، تكون هذه الجسمانية وأمثالها معقولات ثابتة غير متغيرة، لكونها حاضرة عنده بما هي به هي .

[جميع الماديات والجسمانيات معلومة له تعالى بما هي حاضرة في أماكن حدودها]

وأقول لك : يا طالب الهداية، لا تصغ إلى نهي المصنف عن الإلتفات إلى قول هذا القائل، فإن قول : هذا القائل متّجه، لأن العالم تعالى نسبته إلى جميع الأشياء على السواء، فلا يكون العقول المجردة، والأرواح القادسة عنده حاضرة قبل حضور الماديات عنده، وإلّا لكان في حالٍ غير حال ذاته المقدّسة، فاقد الشيء من علمه، ومنتظر الشيء من ملكه، ومحتاجاً في حصول بعض ملكه، وبعض علمه إلى المفارقات، تعالى الله عن الحاجة والفقدان والإنتظار لما يأتي، وعن أن يكون فيما لَه إمكان، أو استكمال، وتعالى عن هذه العبارات التي يقولها المصنف؛ مثل كونه تعالى عاقلاً ومتعقّلاً لشيء، إلّا أن يكون ذلك من باب الحكاية، كما أنا نحكي عباراته، ونوردها على لفظه لا على معناه .

فقول القائل : أنها عنده ثابتة غير متغيّرة صحيح؛ لأنه تعالى هو المغيّر لها، والمبدِّل لأوضاعها، فلا يخرج بما يفعل بها عما هي عليه عنده، ولا شيء من ذلك خارج عما وضعه فيه من ملكه، و لم يتجدّد فيها ما ليس عنده .

فالحقّ في هذا الكلام أنّ هذه الماديات الجسمانيات معلومة لَه تعالى، بما هي حاضرة لديه في أماكن حدودها، وأوقات وجودها، بما هي عليه في ذواتها، في حالتيها حالة تبدُّلِها وتغيّرها، وحالة إنحفاظها بما هي به، هي في كتابه الحفيظ .

وهذا الحضور الّذي لديه هو هي بكنه ظاهرها وباطنها، وتبدّلها وإنحفاظها، لم يكن منها غير ما حَضَر، و لم يحضر منها غير ما لم يكن، فهي معلومة لديه مع معلوميّة مبادئها، وملكوتِها جميعاً بالذّات، وإنّما تتوقف على أصُولها ومبادئها

بالنسبة إلى أنفسها، لا إلى علمه بها الذي هو نفس حضورِها، نعم تتوقف بالنسبة إليها في أنفسها، وإلى العالم بها من عللها ومبادئها كما مثلنا قبل هذا، لأنّ كلامنا هنالك في العلم الحادث، وفي محلّه الّذي هو الفعل وما دُونَه، فهـذه الماديّـات معقولة بما هي به هي، وحاضرة كذلك، ومعقوليّتها بما هي عليه في حالتي تَبدُّلِها وثباتِها، ومَع هذا فليست بتبعيّةِ أصولها، وعالم ملكوتها، لما قلنا : من أنَّ مبادئها وأصولَها لم تحضر لديه سبحانه، قبلَ حضور هذه الماديّات والفروع .

[هل وجود الشي في نفسه يتبدل بعروض الإضافة؟]

وقوله : «وذلك لأن نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدّل بعروض الإضافة»؛

فأقول : إن كانت الإضافية إليه فَلا تتبدّل، وإن كانت الإضافة إضافته إلى غيره فلا ريب في أنه يتبدّل .

[ما هو مراد المصنف ﷺ من أن مادية الشيء هي خصوص وجوده]

وقوله : «وكون الشيء ماديّاً، عبـارة عن خصوصيات وجوده»؛ يعني أن ماديّته هي خصوص وجوده، أي : تحقّقه وتحصّله، لأنها جزء هويّته، بأن تريـد بهذا الوجود المادّة بالمعنى الأول من الوجود كما تقدم، وهو أن الوجود هو المادة، والماهيّة هي الصورة، وكونه ماديّاً عبارة عن الماهية بالمعنى الثاني كما تقدم، وهو أن الوجود هو أنه صنع الله، ونور الله، وأثر فعله .

والماهية هي أنه هو، وكونه ماديًّاً هويّته بحسب نفسه وإنّيّته، ولكن المصنف ما يفهم من الوجود إلّا ما يُريده، من كونِه من سنخ الحقِّ، ويُريد من كونه ماديّاً هو مَا تَركّبَ من الْعَناصر، إذ المجرّدات عندَه لا مادّة لها أصْلاً، حتى أنّه صرّح في كثير من كتبه، بأن العقلَ بسيط الحقيقة؛ بمعنى أنه لا مادّة لَه .

[قول الحكماء المتقدمين في : عالم العقول وعالم النفوس وغيرهما]

ووجه غَلَطِهمْ أن الحكماء المتقدّمين، قالوا : أن عالم العقول، وعالم النّفوس،

وعَالم الطبائع، والملائكة العقليون، والنفسيّون والطبيعيون، مجرّدة عن المادة والمدة، ويريدون أنها مجردة عن المادة العنصريّة، والمدّة الزمانيّة، وأتى مَن بعدهم، ولم يفهموا مرادهم، وحكموا بأن تلك مجرّدة عن مطلق المادّة والوقت، حتّى أنّ بعضهم كصاحب البحار الآخوند الملا محمد باقر المجلسي رحمه الله(١)، ذكر في أول كتابه البحار، تفريعاً على هذا الفهم؛ إنّ مَن قال: بأنّ شيئاً سوى الله سبحانه مجرد فهو كافر، لعدم ورودِ ذلك في الأخبار، لأنه قال: على ما فهم من كلام المتأخرين، الذين غلِطُوا على مراد المتقدمين، وفهموا أن معنى كونه مجرّداً أنه لا مادة لَه أصلاً ولا وقت، وهذا لا يصحّ إلّا في الحق المتعال -سبحانه وتعالى- وحكم الآخوند على كلام المتأخّرين .

[مراد الشارح قدس سره في المجرد الحادث]

ونحن نريد بالمجرّد الحادث، ما كان مجرّداً عن العناصر والزمان، ولَه مادّة نورانيّة جوهريّة، ومدّة دهريّة كالعقول، وما دونها من المجردات، على أن تعليل صاحب البحار غفلة؛ لأنه علّل ذلك التكفير بعدم ورود المجرّد بغير الله سبحانه في الأخبار، وقد روى هو في كتاب الغرر والدّرر للكراجكي، قول أمير المؤمنين عليه السلام، وقد سُئِل عن العالم العلويّ قال عليه السلام: (**صور عارية عن الموادّ، عالية عن القوّة والاستعداد، تجلّى لها فأشرقت، وطالعها فتلألأَتْ، وألْقَى في هويّتها مثاله، فأظهر عنها أفعاله ...**)(٢) .

---

(١) **المجلسي** هو: «المولى محمد باقر بن محمد تقي بن مقصود علي الأصفهاني، المشهور بالمجلسي، ولد في عام: «١٠٧٣هـ»، وتوفي عام: «١١١١هـ»، له عدة مؤلفات منها: بحار الأنوار. وعين الحياة. وشرح دعاء الجوشن الكبير، وغير ذلك». [راجع ترجمته في: روضات الجنات، ج٢، ٧٦. رياض العلماء، ج٥، ص٣٩] .

(٢) مناقب آل أبي طالب، ج٢، ص٤٩، فصل: في المسابقة في العلم. الصراط المستقيم، ج٢، ص٢٢٢. بحار الأنوار، ج٤٠، ص١٦٥، ح٥٤، باب: ٩٣ .

ولا نعني بالمجرّد إلّا كون الشيء عالياً عن المَوادّ، عارِياً عن القوّة والاستعداد، وفي بعضِ الحديث عارية عن المَوادّ، عالية عن القوّة والاستعداد .

[مراد المصنف ﷺ في المجرد يوافق مراد المتأخرين]

والحاصل الظاهر أن المصنف على رأي المتأخّرين، من أن المجرّد هو العاري عن مطلق المادّة، ومطلق الوقت بدليل حكمه، بكون العقل الكلّي كل الأشياء؛ لأنه بسيط الحقيقة، كما صرّح به في أول المشاعر[1] .

[كون الشيء ومادته وتجرده ليس صفة خارجة عن ذات الشيء على رأي المصنف ﷺ]

وقوله : «ومادة الشيء وتجرُّدُه ليسا صفتين خارجتين عَن ذات الشيء»؛ يعني به أن كون الشيء مادّياً، أي : مركّباً من العناصر، ومجرّداً أي : عارياً عن المادّة، أو العناصر ليسا عارضين للشيء بل ذاتيّين لَه .

ويجب عند اعتبار كونه صورة علميّة أو معلوماً بالذات، أن يكون مجرّداً عن العناصر، ليمكن أنْ يُلَائم ذات الحق سبحانه أو ملكوته، كما أشار إليه سابقاً .

وكونه مادّيّاً مخالفاً ومنافياً لما يعتبر في كونه علماً أو معلوماً بالذّات، والشيء لا يكون مجرّداً ومادّيّاً، وإن كان باعتبارين لأنهما صفتان ذاتيتان، هذا مراد المصنّف، وهو غير صحيح من وجوه :

منها أنه لا يشترط في المعلوم بالذات التجرّد، وإلّا لما صحّ أن يكون المادّيّ لذاته معلوماً .

ومنها أنه قد ثبت بالبرهان القطعي، أنّ العِلم عين المعلوم، فلا يشترط في كون الشيء علماً به كونه مجرّداً، وإلّا لما كان في المركبات والمادّيات علماً بها بالذات، مع قيام الدليل عقلاً ونقلاً عَلى ذلك .

---

(١) كتاب المشاعر، ص١٠٠، المشعر السادس .

ومنها أنه إنما ذهب إلى هذا لتكون الصور المجردة علماً لَه، وعلمه عيْن ذاته، ولا تكون العينيّة إلّا بالاتِّحاد، والعاقل عنده يتّحد بالمعقول، إذا كان صورة مجردة، لا إن كان مادّية كما ذكره في سَائر كتبه .

وقَدْ ذكرنا في شرح المشاعِر بطلان اتّحادِ العاقل بالمعقول، وإلّا لاتحد العَاقل بضدّه، ولكانت الماديّة غير معقولة[1] .

ومنها أنه لا مانع من كون الشيء بَسيطاً ومركّباً باعتبارَيْن، كما قالوا : في عبداللّه فَإنّه باعتبارِ عَلَميّته بسيط، وباعتبار جزئيْه مركّب، ولهذا كانت صورة إعرابه بصورة إعراب المركّب، وكالأجرام السّماويّة، وبسائط العناصر؛ كالماء والهواء، والنار والتراب، فإنها بسيطة باعتبار، ومركّبة باعتبار، وكالمجرّد الإضافي، ومثل ذلك قوله : «كما أن جوهريّة الشيء الجوهر، ووجوده الخاص شيءٌ واحد، وكذَا عرضيّة العَرض ووجوده، فكما أنّ وجوداً واحداً لا يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين، كذلك لا يكون مجرّداً وماديّاً باعتبارين» .

[كون الشيء جوهراً وعرضاً بأي اعتبار]

أقول : إن الشيء قد يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين، فإنّه يجوز، فإنّهم يذهبون إلى هذا فيما يرون أنهم مختصّون به، فإن الشيء المتحرّك عرض لعلّته، وهو جوهر للحركة، وهي عرض لَه، بل كل شيء جوهر لحركاته وآثاره، وهو عرض لعلته، وهذا مما لا إشكال فيه، بل الأخبار مصرّحة بأن الشيعة إنّما سموا شيعة لأنهم من شعاع الأئمة عليهم السلام[2]، فذوات الشيعة شعاع ذواتهم، ووجوداتهم

---

(١) شرح المشاعر، ص٥١٦ .

(٢) عن الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : (**إن الله سبحانه تفرد في وحدانيته، ثم تكلم بكلمة فصارت نوراً، ثم خلق من ذلك النور محمداً وعلياً وعترته عليهم السلام، ثم تكلم بكلمة فصارت روحاً، وأسكنها في ذلك النور، وأسكنه في أبداننا، فنحن روح الله وكلمته، احتجب بنا عن خلقه، فما زلنا في ظل عرشه خضراء مسبحين**

....←

شعاع وجوداتهم، وماهياتهم شعاع ذوات ماهيّاتهم إلى الآن، يعني أنهم الآن مع كونهم رجالاً شعاع الأئمة عليهم السلام، فمن لم يدرك أن ذوات الشيعة وما هم عليه الآن في كون الدنيا أعراض لأئمتهم عليهم السلام حقيقة، فإنّه ما ذاق طعمَ العلْمِ، ولا شربَ من الكوثر قطرة، فإذا كانوا أَعْرَاضاً باعتبار كونهم، وتكوّنهم في ذواتهم وأحوالهم لأئمتهم عليهم السلام، مع أنهم رجال، وذوات باعتبار النظر إلى هويّاتهم، وما هم عليه، فقد كان الشيء جوهراً باعتبار، وعرضاً باعتبار، ولقد قال الشاعر في مدح أمير المؤمنين عليه السلام، ونعم ما قال:

يَا جَوْهَراً قَام الوجودُ بِهِ   النَاسُ بعدك كلّهم عرضُ

والدّليل على هذا لمن يفهم قوله تعالى: **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاء وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾**[1]، وقال الصادق عليه السلام في الدعاء: (**كلّ شيءٍ سواك قام بأَمْرِك**)[2]، وليس معنى قيام الأشياء التي هي بالنظر إلى ذواتها جواهر بأمر اللّه، إلّا قيامَ الأعْرَاضِ بالجوهر، فقيامُها بأمر اللّه الذي هو فعله قيام صدور، وقيامُها بأمر اللّه الذي هو أثر فعله، أي: مفعوله الأول؛ أعني الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله قيام تحقّق؛ أعني قياماً ركنيّاً.

[مراد المصنف قدس سره بالمجرد بأي اعتبار]

وقوله: «لا يكون مجرّداً ومادّيّاً باعتبارَيْن»؛ إن أريد بالمجرّد ما فهموه من أنه عدم المادّة، فشيء ممتنِع في غير الواجب عزّ وجلّ، إذ الممكن لا بد لَه من المادة

....←

نسبحه ونقدسه، حيث لا شمس ولا قمر، ولا عين تطرف، ثم خلق شيعتنا، وإنما سموا شيعة لأنهم خلقوا من شعاع نورنا). [بحار الأنوار، ج٢٥، ص٢٣، ح٣٩].

(١) سورة الروم، الآية: ٢٥.

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٦) من هذا الكتاب.

والصورة، وهو قول الحكماء : كلّ ممكن زوج تركيبي .

وإنْ أُرِيد به أنه مجرد عن المادّة العنصريّة، والمدّة الزّمانيّة، كالعقول والنّفوس، والطبائع وجوهر الهباء، فالتجرّد بهذا المعنى متحقّق في الممكن، إلّا أنه ليس شرطاً في المعلوميّة، وليس ممتنعاً أَنْ يسمّى الشيء المجرّد بهذا المعنى ماديّاً بهذا المعنى باعتبارين، وإِنْ كان لا فائدة كليّة في صحّة التّسمية وعدمها، بل لو نقول : لا يكون الشيء مجرّداً وماديّاً باعتبارَيْن، وإذا لم يكن كذلك فما المحذور اللازم منه فإن كان لا يكون المعلوم بالذات إلّا مجرّداً، كان الماديّ غير معلوم بذاته، لزم أن يتعلّق العلم القديم بالمجرّد قبل المادي، فيكون في حالٍ غير عالم بشيء، ثم يعلم به .

فعلى قولنا : أن العلم المذكور حادث إشراقي، يحدث بحدوث المعلوم، يكون الفرض صحيحاً .

وعلى قولهم : أنّ العلم المذكور هنا هو القديم، الذي هو الذّات البحت، يلزم حدوثه لاختلاف نسبته في التقدم والتأخّر، وهو صفة الحادث .

[اختلاف حالات القديم موجب للحدوث]

وقوله : «نعم لو قيل : هذه الصورة المادّية حاضرة عنده تعالى، بصُوَرِها المفارقة، -إلى قوله- لكان موجّهاً»؛ فيه ما تقدّم، من أنّه غير موجّه، وإلّا لزم ما قُلْنا : مِنْ تقدّم حالة للقديم عَلَى حَالة أُخْرَى لَه، وذلك موجب للحدوث، أو أنّ المراد بالعلم هنا العلْم الحَادِث .

[معنى العند الذي عند الله تعالى على رأي المصنف ﷺ]

وقوله : «وقد مرّ أنّ ما عند اللّه هي الحقائق المُتأَصِّلَة مِنَ الْأشياء، ... إلخ»؛ فيه ما تقدّم ممّا أشرنا إليه، من أن هذا العند إن كان في الذّات، لزم كون أصول الأشياء مع تغايرها وتباينها، وتكثرها في ذاته، فيلزم كونه محلاً لغيره، أو مركّباً منها، ولزم من كونه عالماً بها ما يتفرع منها افتقاره إلى غيره .

وإن كان هذا العند خارج الذات، فإن فرض أنه تعالى في قربه إليها، وإلى فروعها على السواء، بطل كلام المصنف كله في جميع شقوقه .

وإن كان هو أقرب إلى الأصول منه تعالى إلى فروعها، لزِم كونه حادثاً تعالى عن ذلك، لاختلاف نسبة ذاته إلى الأشياء، فإذا كانت نسبة ذاته تعالى إلى القريب والبعيد على السّواء، كان عالماً بها أصولها وفروعها، مجرّدها وماديّها على السواء، وأمّا تفاوت قربها وبعدها إليه بالنسبة إلى قوّة القبول وضعفِه، فليس موجباً لاختلاف علمه تعالى بها، ومعلوميتها له، كما لا يخفى على مَن له أدنى معرفة .

[القاعدة السابعة من المشرق الأول]
[في صفة الكلام بالنسبة إلى الله تعالى]

قال : «قاعدة في كلامه سبحانه : الكلام ليس كما قالته الأشاعرة[1] : صفة نفسيّة، ومعاني قائمة بذاته تعالى، سمّوها الكلام النفسي، لأنه غير معقول، وإلّا لكان عِلْماً لا كلاماً، وليس عبارة عن مجرّد خلق الأصوات، والحروف الدّالّة على المعاني، وإلّا لكان كلّ كلام كلام الله تعالى، ولا يفيد التقييد بكونه على قصد إعلام الغير من قبل اللّه، أو على قصد الإلقاء مِن قِبَله، إذ الكل من عنده، ولو أريد بلا واسطة فهو غير جائز أيضاً، وإلّا لم يكن أَصْواتاً وحروفاً»[2] .

[صفة الكلام صفة ثبوتية قديمة على رأي المصنف ﷺ]

أقول : ذكر الكلام بعد العلم لجَعْله إيّاه من الصّفات الثبوتيّة، والمستفاد من فحوى كلامه وكلام أتباعه؛ مثل الملا محسن[3]، أنه قديم إلّا أنه ليس على ما ذهب إليه الأشاعرة، الذين يجعلونه كلاماً نفسانياً، بل لأنّه بعض شؤونه الذاتيّة، وشؤون الذّات لا تتغيّر، قال الملا محسن في الكلمات المكنونة : «في أن شؤونه تعالى الذاتية لا تتغير؛ لأنها هي عين ذاته»، قال في ذكر الأعيان الثابتة، كما نقلنا عنه فيما سبق، «بل هي نسبٌ وشؤون ذاتيّة، فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها، فإنها حقائق ذاتيات، وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل، والتغيير والتبديل،

---

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٢) كتاب العرشية، ص١٩ .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

والمزيد والنّقصان»[1] .

[صفة الكلام صفة ثبوتية قديمة على رأي الفيض الكاشاني تتنُّ]

أقول : وقد صرّح في كتابه أَنْوَار الحكمة، «والتكلّم فينا ملكة قائمة بذَواتنا، نمكّن بها من إفاضة مخزوناتنَا العلميّة على غيرنا، وفيه سبحانه عين ذاته، إلَّا أنّه باعتبارِ كونه من صفات الأفعال متأخر عن ذاته، قال مولانا الصادق عليَّسَلام: (**إن الكلام صفة محدثة ليست بأزليّة، كانَ اللّهُ ﷻ ولا متكلّم**)[2]»[3]، فانظر بعقلك، هَلْ قول : الأشاعرة[4] بقدم الكلام، أصرح من قوله هذا : في كون الكلام قديماً، لأنّه قال أنّه عين ذات الله، ثم صرفَ كلام الإمام الصادق عليَّسَلام عن ظاهره وباطنِه، مع صراحةِ كلامه عليَّسَلام بالحدوث بما لا يحتمل ضِدَّه.

[قول الأشاعرة في صفة الكلام بالنسبة إلى الله تعالى]

قوله : «الكلام ليس كما قالَتْه الأشاعِرَة»، أصحاب علي بن إسماعيل بن أبي بشر أبي الحسن الأشعري، منسوب إلى جده أبي موسى الأشعري، أو إلى أشعر بن سبأ، بن يشجب، بن يعرب، بن قحطان، وكان على طريقة المعتزلة، يقول : بحدوث القرآن، ثم خطب وهو قاض بالبصرة، وعدل إلى مذهب محمد بن عبد الوهاب القطّان، فقال : بقوله من هذه العظائم؛ التي أحدها القول : بقدم كلام اللّه سبحانه، لأنه صفة القديم، وحيث لزمهم بذلك أمور شنيعة، ذهبوا إلى أن الكلام حقيقته كلام النفس .

---

(١) راجع الصفحة رقم (٨٧) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١١١) من هذا الكتاب .

(٣) أنوار الحكمة، ص٦٤، نور تكلمه سبحانه .

(٤) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

وأمّا هذه الألفاظ والأصوات، فإنها ترجمة لذلك الذي في نفس المتكلّم، كما قال الشاعر :

إن الكلام لفي الفؤادِ وإنما جُعِل اللسانُ على الفؤادِ دَليلَا

فلمّا قيل : لهم ما هو، قالوا : هو صفة نفسيّة، ومعانٍ قائمة بذاته تعالى، سموها الكَلام النفسي، فقال مخالفوهم من المعتزلة[١] : هذا المعنى الّذي تشيرون إليه غير معقول، لأن المتبادر إلى أفهام العقلاء، عند إطلاق لفظ الكلام، إنما هو الحروف والأصوات .

وأمّا المعنى الذي ذكره الأشاعرة[٢]، ليس هو إلّا القدرة التي تصدر عنها الحروف والأصوات مِن المتكلم، أو أنّه هو الإرادة، وإن أطلق لفظ الكلام على ذلك فإنما هو مجاز لا حقيقة .

وأقول : الذي يظهر لي أنّ الأشاعرة أشاروا إلى معنى لو كان ذلك في حق الحادث لكان صحيحاً، ولكن بطلان قولهم لا من حيث أنه غير معقول، بل هو معقول معروف، إلّا أنهم عجزوا عن التعبير في بيان ما أرادوا بعبارة تدلّ على مطلوبهم، فلمّا نظر مخالفوهم إلى المفهوم من خصوص تعبيرهم عنه، وجدوا شيئاً لا يعرف العقل استقامته، لا أن المراد أن العقل لا يدرك معناه، فإنّهم قالوا : أنه معنى قائم بالنفس، يعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيّرة المتغايرة، وليس هو بحرف ولا صوت، ولا أمر ولا نهي، ولا خبر ولا استخبار، ولَا شيء من أساليب الكلام، فقيل لهم : هذا غير معقول، لأنهم وصفوه بأنه صفة نفسيّة .

ومَعنى قائم بذاته، إلى آخر ما وصفوه، والله سبحانه يقول : ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[٣]، ولا يصح أن يكون المعنى والصفة مسموعاً .

---

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٣) سورة التوبة، الآية : ٦ .

ولعلّ مرادهم أنه مسموع بعد ترجمته بالألفاظ، أو مسموع بالإذن النفسيّة، إلّا أنه خلاف الظاهر .

والمراد أَنّ عباراتهم في جوابهم عن سؤال الخَصْم، لا تدلّ على مرادهم، فلمّا أراد الخصم أن يجمع بين مدلول اللّفْظ، وبين مرادهم، حصل التّنافي بينهما في العقل، فلذا قالوا : إن ما ذهب إليه الأشعري[1] غير معقول؛ والسبب في ذلك عجز الأشعري عن التعبير عمّا أراد، بما يدلّ عليه لغةً واصْطِلاحاً .

والعبارة الدالّة على مرادهم، هو أن النفس لها كلام مثل كلام اللسان، بحروف وأصوات، إلّا أنها نفسيّة، فالنفس تخاطب مثال غيرها، وتأمره وتنهاه، وتطلب منه، وكذلك مثالها، وهو قولهم : مثل حديث النّفس، لأنّ النفس قد تحدّث نفسَها، وتُحَدِّث غيرها، بكلام مشتمل على كلمات لفظية، وحروف صَوْتيّة، مثل الكلام المسموع بالإذان، إلّا أنّه نفسي لا جِسْمَاني، فَإِنّ الجسْماني يظهر باللسان اللحمي، والنفسي يظهر باللسانِ النفسي، فالكلام النفسي مثل الكلام اللّفظي في جميع ما يعتبر فيه، من الترتيب والإعراب، والوقوف والوصل، والإدغام والإظهار، والجهر والاخفات، والجهر والهمس، وجميع ما يعتبر في اللفظي على جهة الوجوب والندب، وما هو عليه من الأمر والنهي، ومن أساليب الكلام .

ولمّا عجزوا عن التعبير عن الكلام بما هو عليه، نفوا من الكلام النفسي ما لا يتحقق الكلام إلّا به، فقالوا : هو ليس هو بحرف ولا صوت، ولا أمر ولا نهي، ولا خبرٍ ولا استخبار، ولا شيء من أساليب الكلام، ولكنه معنى قائم بالنفس، يعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيّرة المتغايرة، ولا شك أنّ ما وصفوه به ليس بكلام، كما هو المعروف الذي يتبادر إليه اسمه عند الإطلاق، فقال : الخصم هذا شيء غير معقول من مطلق مسمى الكلام، ولو أبوا أجابوا حين سئلوا عنه بما

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة المنسوبة إليها في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

ذكرنا من صفة الكلام النفسي لكان صحيحاً، وكان معقولاً، وإنّما نمنعه في حقّ الواجب ﷻ؛ لأنه سبحانه لا يكون محلاً لشيء، ولا يلجه شيء لصمديّته، ولا يشابهه شيء لأحديّته، ولا يفكّر ولا يُروِّي، ولا يهم ولا يوصف بشيء يصلح أن يوصف به خلقه، فيكون كلامه مفعولاته، وتكلّمه إحداثه لكلامه فيما شاء كيف شاء، وكلماته منها ذوات وصفات، ومنها معاني وأعيان، ومنها معاني وألفاظ، وكلٌّ منها تام وغير تام، وتأتي الإشارة إلى بيان بعض ذلك.

[ما هو حديث النفس؟]

وقول المصنف: «وإلّا لكان علماً لا كلاماً»، وقع من غير علم بمرادِهم؛ لأنه يريد أنّ الذي تشيرون إليه هو العلم لا الكلام، إذ الصور التي في النفس هي العلم، وهو ما عنيتم، وليس كذلك لأنّهم يعنون حديث النفس، وهو كلام وأمر ونهي، وإيجاب ونفي، وإضراب واستثناء، وما أشبه ذلك، فإنه مثلاً يتصوّر زيداً، وهذه الصورة من العلم، ثم يقول لَه: هل مضيتَ السوق أمس؟، فتقول صورة زيد: بلى.

فيقول له: هل اشتريت الثوب الفلاني لعمرو؟.

فيقول: لا.

فيقول لَه: لم تركت وقد أمرتُك، اذهب عني فإنك قد عصيتني، وخالفتَ أمري.

فيقول مثال زيد: أعف عني، وأنا أمتثل أمرك بعد هذا، ولا أعصي لك أمراً، فيغضب ولا يعفو عني حتّى تظهر على الجسد صورة الغضب، من إحمرار الوجه والرعديدة لشدّة العزم على الانتقام، أو يرضى ويعفو حتى تظهر على ظاهره صورة الرضا، والسكون والطمأنينة، فيظهر أثره على ظاهر الشّخص المتكلّم في نفسه، مع صورة زيد.

ومثاله: كما يظهر أثر الكلام اللفظي المعروف على ظاهر المتكلّم، وليس

شيء من هذا بعلم، وإنما هو كلام، وهذا ظاهر لمن فهم ما قلته .

ولكن الأشاعرة[1] ما قدروا على التعبير عمّا أرادوا كما سمعت، فإنه شيء معقول صحيح، ألا تسمعهم يقولون : أنه تعالى يخاطب المعدوم، ويأمره وينهاه؛ لأنه تعالى عن ذلك يستحضر صورته ويخاطبُها، لكن هذا لا يصح نسبتُه إلى الحق ﷻ، فقد افتروا على الله، وخالفوا كتاب الله، حيث يقول : **﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾**[2]، **﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾**[3]، فالحق أن كلامه ﷻ ليس كما قالته الأشاعرة .

[قول المعتزلة في صفة الكلام]

وقوله : «وليس عبارة عن مجرّد خلق الأصوات، والحروف الدالّة على المعاني»؛ يشير به إلى ما ذهب إليه المعتزلة[4]، ولكنهم يقولون : كلام الله هو الأصوات المخلوقة الدّالة على معانيها، لا أنه خلق الأصوات، لأن هذا هو التكلّم لا الكلام، فالأوفق أن يقول : ولا عبارة عن مجرّد الأصوات، والحروف المخلوقة، ... إلخ، وإلّا لكان كلّ كلام كلام اللّه تعالى، ومراده أن اللّه سبحانه هو الّذي خلق كلام زيد، فلو كان كلّ كَلَام خلَقَه كلامه، لكان كلام جميع المخلوقات كلامه تعالى، وليس كذلك إتّفاقاً .

أو يريد أَنَّ كلام زيد مخلوق، أحدثه زيد، فلو كان كل كلام محدث كلامه تعالى، لكان جميع كلام الخلق كلامه، فعلى فرض الإرادة الأولى، لا يكون نقضاً على المعتزلة؛ لأنّهم لا يرون أن اللّه خلق كلام زيد، وإنّما يرى ذلك الأشاعرة،

---

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الأنبياء، الآية : ٢ .

(٣) سورة الشعراء، الآية : ٥ .

(٤) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

فلا يستقيم الرَّدُّ عليهم، إلّا أن يكون المراد بأن الله سبحانه خلق كلام زيد بزيد، فيستقيم الردّ على قول : بعض مَنْ يُقال : أنّهم من العدليّة .

وربّما قيد بعضهم الألفاظ الْمَخْلوقة، بكونها صَادرة على قصد إعْلام الغير من قبل اللّه، أو على قصد الإلقاء من اللّه تعالى، لدَفْعِ ما يَرِدُ على قولهم : من كون كلّ كَلام كَلَام لله تعالى، وأنت خبير بأنّ هذا التّقييد يفيد التخصيص؛ لأنه إذا قيل : الأصوات والحروف المخلوقة الصادرة لإعلام اللّه سبحانه لمن سواه، أو لإلقائه كذلك، لم يكن شيء منْها كلاماً لغير اللّه تعالى في الظاهر، لكن لو لُوحظ كلام المبلّغ عن الله، والآمر بالمعروف، والناهي عن المنكر، أو كلام مَن خاطب بعض عباده على لسانه، صدق عليه التقييد، مع أنّه ليس كلام اللّه، إلّا إذا كان ذلك المتكلّم محلاً لمشيّئة الله تعالى .

وأمّا حديث (**مَن اصغى إلى ناطق فقد عبده، فإن كان الناطق يؤدي عن اللّه ﷻ فقد عبد الله، وإن كان الناطق يؤدي عن الشَّيْطَان فقد عبد الشيطان**)[1] .

فعلى طريق المجاز، ومقام المعرفة مقام الحقيقة، فالتقييد بما ذكر لا يكفي في دفع ما يرد على تلك العبارة كما ينبغي، وعلى كل حال، فالظاهر أنّ المصنف لم يرد خصوص المخلوقيّة، وإنّما يريد خصوص الحروف والأصوات اللفظيّة، ويكون وجه نفيه أن المعتزلة[2] قائلون : بأن كلام اللّه سبحانه ليس إلّا هذه الحروف والأصوات الحادثة، وليس كما قالوا .

ولكن يرد على المصنّف، كما يرد على المعتزلة، مع أنّ الظّاهر معهم، وذلك لأنّهم قالوا : لا معنى للكلام إلّا ما كان أَصْوَاتاً وحروفاً لفظيّة، وهو الظّاهر من

(١) فروع الكافي، ج٦، ص٤٣٤، ح٢٤، باب : الغناء . الفصول المهمة في أصل الأئمة عليهم السلام، ج١، ص٥٢٦، ح٥، باب : ١٤ . وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٢٧، ح٩، باب : ١٠ .

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

اطلاق اسم الكلام، والمصنّف قالَ : ليس المراد من كلام اللّه حيث يطلق اسمه إلّا إنشاء كلمات تامّات، إلى آخر ما ذكره، فليس كلام اللّه تعالى مَحْصوراً في إنشاء كلمات، بل منه كلمات تامّات، ومنه حروف وأَصْوات، فورد عليه مَا ورد على المعتزلة[١]، مع أنّه لا ينكر أن من كلام اللّه تعالى ما هو أصواتٌ وحروف، كيف وقد قال تعالى : **﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾**[٢]، ولا ريْبَ أن غير الأصوات والحروف الملفوظة، لا تكون مسموعة، خصوصاً للمشركين .

[رأي الشارح تتش في صفة الكلام]

فالحق أنّ كلام اللّه سبحانه منه، كما قال المصنّف، ومنه كما قالت المعتزلة، ومن حصر منهما فقد حسِر وخَسِرَ؛ لوُرودِ المعنوي واللفظي في صريح الآيات والروايات، والحاصر رادّ لكلام اللّه، فقد قال تعالى في عيسى : **﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾**[٣]، وقال : **﴿مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾**[٤]، وقال تعالى : **﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾**[٥] .

والأصل في الاستعمال الحقيقة، وقد انعقد الاجماع من المسلمين على إرادة هذين المعنيين من الآيتين، والحاصر من المصنف والمعتزلة منكر لمحكم الكتاب ورادّ له .

وقوله : «إذ الكلّ من عنده»؛ يريد أنّ المقيد وغيره من عنْد الله، وهذا مبني على أصله، من أنّ معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته، وقد سمعتَ فيما تقدّم بطلانه .

---

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٢) سورة التوبة، الآية : ٦ .

(٣) سورة النساء، الآية : ١٧١ .

(٤) سورة آل عمران، الآية : ٣٩ .

(٥) سورة البقرة، الآية : ٧٥ .

[هل يمكن توسط شيء بين ذات الله تعالى وبين كلامه؟]

وقوله : «ولو أريد بلا واسطة، فهو غير جائز أيضاً، وإلّا لم يكن أصواتاً وحروفاً»؛ يريد به أنه لو فرض إرادة عدم الواسطة من التقييد ليخرج ما ليس بكلام اللّه، لم يصحّ أيضاً، لأنه كان أصواتاً وحروفاً، لم يصح صدورها من البَسيط الحق تعالى بغير واسطة، بل لا بد من توسّط العلل الفاعليّة، والماديّة والصوريّة، لأن الكلام بالصوت والحروف من عالم الأجسام والزمانيات، فلا يمكن صدوره من بسيط الحقيقة، لإمتناع الطفرة في الوجود .

وإن صحّ صدوره منه تعالى بلا واسطة، ثبت أنه ليس بأصوات وحروف، هكذا يريد بناء على أصوله، من أن المجردات الصرفة نشأت من ذاته تعالى، والماديّات يستحيل صدورها منه تعالى ربي أَن يَلدَ، فإن ذاته إذا كانت محلّاً للصور العلميّة، والأعيان الثابتة؛ بمعنى أنه تعالى كلّ الأشياء المجردة، وأنّ ما يظهر من تلك التي هي ذاته، بمعنى أنه كلها كانت مناسبة لَه في الذات، وهذا بعينه قول : الصابئة[1] والمشركين، إن الملائكة بنات الله، لأن الملائكة ذوات منفعلة، فهي إناث وصدَرت عنه، فهي بناتُه، فأنزل الله في الردّ على أهل هذه المقالة، وتصدق على مقالة المصنف : ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّة نَسَباً﴾[2]؛ أي مناسبة ذاتية، بدليل قوله تعالى في هذا المعنى : ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ﴾[3] .

---

(١) **الصابئة** هم : «قوم يزعمون أنهم على ملة نوح، قبلتهم مهب الشمال عند منتصف النهار .

وفي الاصطلاح الشائع الصابئة : قوم ليسوا يهوداً ولا نصارى، يقولون : بوحدانية الله، وهم من العرب الذين خرجوا من الوثنية التي كان عليها آباؤهم» . [معجم المصطلاحات والألقاب التاريخية، ص٢٨٣، حرف الصاد] .

(٢) سورة الصافات، الآية : ١٥٨ .

(٣) سورة الزخرف، الآية : ١٥ .

وإنما قلنا : أنها تصدق على قوله؛ لأنه يقول : أنّ حقائق الأشياء المتأصّلة من الأشياء عندَ الله، وأنّ الموجودة في عالم الكون أظلّتُهَا وأشباحُها، وأنّ ما عِنْدَ الله هي الأعيان الغير المجعولة، وأنّها شؤونه الذاتيّة، التي هي عين ذاته .

[موافقة الفيض الكاشاني تَتَنُّ المصنف تَتَنُّ في صفة الكلام]

وفي الكلمات المكنونة لملا محسن[1] ما يَدُلّ على أنّ هذه الأعيان الغير المجعولة، هي الّتي أحْدَثَتْ أظلّتها وأشباحها الكونيّة بالله تعالى، أو بالحقّ المخلوق به، فإذا كانت هي عين ذات اللّه تعالى، والأشياء نَزلَتْ منها إلى عالمِ الأكوان، فقد كانَتْ كامنة في ذاته تعالى، ثُمَّ برزت منه إلى عالم الأكوان، فأيّ معنى للولادة غير هذا .

[قول المصنف تَتَنُّ : بأن الكلام عبارة عن إنشاء كلمات تامات، وإنزال آيات محكمات، وغير ذلك من كلامه تَتَنُّ]

قال : «بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامّات، وإنزال آيات محكمات، وأخر متشابهات، في كسوة ألفاظ وعبارات، والكلام قرآن وفرقان باعتبارين، وهو غير الكتاب؛ لأنه من عالم الخلق، ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[2]، والكلام من عالم الأمر، ومنزله القلوب والصّدور، لقوله : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝ عَلَى قَلْبِكَ﴾[3]، وقوله : ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[4]، والكتاب يدركه كل أحد، ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً﴾[5]، والكلام ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) سورة العنكبوت، الآية : ٤٨ .

(٣) سورة الشعراء، الآيتان : ١٩٣-١٩٤ .

(٤) سورة العنكبوت، الآية : ٤٩ .

(٥) سورة الأعراف، الآية : ١٤٥ .

الْمُطَهَّرُونَ﴾(١)، من أدناسِ عالم البشريّة»(٢) .

[رد الشارح ﷺ على تعبير المصنف ﷺ في صفة الكلام]

أقول : قوله : «أن كلام اللّه عبارة عن إنشاء كلمات، ... إلخ»، الإنشاء هو الإيجاد والإحداث، والكلام إن أراد به التكلّم صحّ لَه أنه إنشاء كلمات، وإن أراد المفعول وجب أن يقول : هو عبارة عن كلمات تامّات منشئَات، وهذه هي عبارته في سائر كتبه، فيشكل كونه غافلاً في كل عباراته .

والمقام الذي فيه البحث ليس هو التّكلم، بل هو الذي تكلّم به المتكلّم، ولو رضينا بإرتكاب المجاز في جميع عباراته، وأنه لا يريد إحداث الكلام، وإنما يريد الكلام المحدث، فما فائدة تخصيص الكلمات التّامات، وهل الكلمات الناقصات أحدثها غيره .

وإن أراد أن الناقصات أحدثها بواسطة التّامّات، قلنا : والتّامات أحدثها بواسطة فعله، وقد قال سبحانه : **﴿قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾**(٣)، فأخبر بإحداثه لكل شيء على حد واحد، وإن كان بعض الأشياء يتوقّف على بعض، بأن يكون عضداً للآخر، كما إذا أخذت مادته من العضد، أو الصورة .

ومراد المصنف ينافي ما تدلّ عليه الآية، إذ ظاهر عباراته أن الكلمات الناقصات لا تكون كلاماً، وكذلك الألفاظ التي هي كسوة لتلك المعاني، مَع أنّه ﷻ أنشأ الكلمات التّامات، والآيات المحكمات والمتشابهات، ومَا خلق لَها من كسوة الألفاظ، ولكن المصنف أسند الإنشاء الذي هو الإحداث إلى الكلمات التامات، يريد أنّها هي الأصول، وأسند الإنزال الذي هو عنده الإهباط من العالي

---

(١) سورة الواقعة، الآية : ٧٩ .

(٢) كتاب العرشية، ص١٩ .

(٣) سورة الرعد، الآية : ١٦ .

إلى السافل، إلى الآيات المحكمات والمتشابهات، يريد أنّها نزلت من تلك الأصول، لأنّها حدثت بتبعيّة إيجاد أصولها، ولم يكن لها إيجاد مستقلّ، فلذا نسب الإنزال أي : الإهباط من العلو إلى السفل إليها .

وظاهر عبارته أنّ كلامه تعالى عبارة عن إنشاء الأصول، وإنزال فروعها في كسوة الألفاظ، وهذا معنى قشري، ولبّ المعنى وحقيقته أنه عَزَّوَجَلَّ خلق تلك الأصول، وخلق منها فروعها، فكلّ مخلوق على الحقيقة، على حدّ قوله تعالى : ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[1]؛ وهي آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وخلق منها زوجها، أي : خلق من آدم حوّاء عَلَيْهَا السَّلَامُ، فكما أن خلق حواء مستقل، وإن كان مترتباً على خلق آدم، كذلك خلق الآيات المحكمات والمتشابهات مستقلّ، وإن كان مترتّباً على خلق الكلمات التّامات، وكذلك الألفاظ .

[معنى الإنزال في اللغة الحقيقية، والمعنى المقصود من الكلمات التامات مع مكانها]

وفي اللغة الحقّيقية، قد يطلق الإنزال من الشيء إلى رتبة دونه على خلقه منه، إلّا أن المصنف لا يريد هذا المعنى، وإلّا لَما ورَدَ عليه اعتراض في تعبيره، لأن ذلك هو المعروف من مذهبه، فكلامه تعالى في الحقيقة معاني؛ أي : ذوات وصفات وألفاظ، وتكلّمُه بها إيجادُها، وقبولها الإيجاد متوقّف على وضع كلّ منها في مكانه، ووقته المناسب لَه .

فالكلمات التّامات خلقها في البرزخ بين السرمد والإمكان الراجح، وبين الدهر والإمكان الجائز، وجهها إلى السرمد، وخلفها إلى أول الدهر، وهذه هي التامات حقيقة، وهم ذوات محمد وأهل بيته الطيبين صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ .

[مكان خلق الكلمات التامات الإضافية وذواتها]

والكلمات التّامات الإضافية، خلقها في الدهر، منها ذاتيات كلّية إضافية،

---

(١) سورة الزمر، الآية : ٦ .

وهي ذوات الأنبياء، وهي أعراض للتامات الحقيقيّة .

ومنها ذوات جزئيّة، وهي ذوات المؤمنين، وهي أعراض للتامّات الإضافية، وهذه الإضافية كلّيها وجزئيها جواهر عقلية، وروحيّة ونفسيّة، وطبيعيّة وهيولانية.

ومنها أشباح مثالية، وهي أبدان نورانية لا أرواح لها، بل هي محض مقادير هندسيّة، وهذه الأشباح أظلّة لما قبلها وما بعدهما، فهي برزخيّة بين الدهر والزمان، وبين المجرد والمادّيّ، وبَيْن الكلية الإضافية، والجزئيّة الحقيقية .

[الكلمات الناقصة وذواتها]

والكلمات الناقصَة، منها ذوات كلية كالأفلاك، ومنها ذوات جزئيّة؛ كزيد والشجر، وكالفرس والجدار، ومنها أعراض، وكلٌّ منها بنسبة معروضه .

[النسبة بين الكلمات اللفظية والكلمات المعنوية]

وأما الكلمات اللفظية فنسبتها من الكلمات المعنوية نسبة العرض مِن المعروض، وهي عالم تام بعرضيته، مطابق لعالم الذوات في كل شيء؛ بمعنى أن فيه الكلمات التامات الحقيقية، والتامات الإضافية، كليّها وجزئيّها والبرزخيّة، والكلمات الناقصة كلّيّها وجزئيّها، معروضها وعرضها، فما من شيء مما سوى الله ﷻ، إلّا وله اسم نسبته إليه، نسبة الظّاهر إلى باطنِه، ولقد لوّح علي عليه السلام إلى ذلك بقوله : (**الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ**)[1]، والأخبار تشير إلى ذلك بأطوارٍ عجيبة غريبة، تكشف لمن عثر عليها عن كنوزٍ مستورة بالرموز .

والمصنف يحوم حول الحمَى، فمرّة يعثر على شيء، ومرّة يخطئ .

والعلّة في صوابه؛ ما أخذه بفطرته، وفي خطأه مَا جَمد فيه عَلى قاعدته، فتخصيصه الكلام بالكلمات التامات من جموده على قاعدته، وجعله الأشياء فيما

---

(١) مستدرك سفينة البحار، ج٤، ص٢١٧ .

أقيمت فيه كتاباً بعد تفريقه بين الكلام، بأنه القائم بفاعله، قيام الفعل بالفاعل، وبين الكتاب بأنه القائم في محله من فطرته، إلّا أنّ الكلام على ذلك فيه تفصيل، تأتي الإشارة إليه .

[القرآن والفرقان بأي لحاظ يكونان]

وقوله : «والكلام قرآن وفرقان باعتبارين، ... إلخ»، يشير إلى أن الكلام باعتبار أنّه معانٍ مجملة، غير متمائزة، بل هي في القلب، لأنه محل المعاني المجردة عن المادة العنصريّة، والمدّة الزمانية، والصورة الجوهريّة والشبَحيّة، والقلب هو العقل الجوهري عندنا، والعقل الفعلي الذي هو تعقّل المعاني المذكورة، والكلام بهذا اللحاظ قرآن .

وباعتبار أنه صور مجردة عن المادة العنصريّة، والمدة الزمانية، متمايزة بمشخّصاها، في النفس التي هي الصدر؛ أي : صدر القلبِ ومقدّمُه ومَرْكبه -بفتح الميم وسكون الراء- فرقان .

والمروي أنّ القرآن كل الكلام المعجز، والفرقان ما كان فارقاً منه بين الحق والباطل، فالكلام قرآن في القلب، وفرقان في الصدر، فإذا تنزل بمعنييه إلى اللفظ والنقش كان كتاباً، والحق أنّ الكلام منه ما يقرأ ويتكلّم به في النفس، كما وجّهنا مَا أشار إليه الأشاعرة[1] من حديث النفس، ومنه ما يقرأ بالألفاظ .

والفرقان هو ما من ذلك في المحلّيْن، فارقاً بين الحقّ والباطل .

فعموم القرآن في الكلمات التامات؛ كنبيّنا محمد صلى الله عليه وآله، وخصوص الفرقان في الكلمات التامات؛ كإمامنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، قال : (**أنا كتاب اللّه الناطق**)[2]، فالناطق بالكلام، والحافظ بالكتاب، قال تعالى : ﴿**وَعِندَنَا**

---

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٢) وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٤، ح١٢، باب : ٥ . الفصول المهمة في أصل الأئمة عليهم السلام، ج١، ص٥٩٥، ح٥، باب : ٣٣ .

كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾[١] .

[معنى الكتاب على رأي المصنف ﷺ]

وقول المصنّف : «وهو غير الكتاب»؛ يعني القرآن والفرقان، أو الكلام، لأنه أي : الكتاب من عالم الخلق، والخلق هو الكتاب المسطور، في رقّ منشور، يعني أنه مبثوث بأحرفه، وكلماته التي هي أعيان الموجودات في الكون في الأعيان، أو في جعله لها كذلك، لأنها قائمة بجعله قيام صدور، فهي في قيامها الصدوري كتاب مسطور، كلّ في مكان حدوده، ووقت وجوده، ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾[٢] .

ثم استشهد على كون الكتاب من عالم الخلق، وأنه مدرك للخلق، بقوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[٣]، فالكتاب الأشياء القائمة في أمكنة تحققها، وأوقات بقائها .

واعلم إنّي مزجت بيان عبارته ببعض رأيي، والتمييز بين الرأيين يعرف من الكلامين .

[المراد من عالم الأمر في كلام المصنف ﷺ]

وقوله : «والكلام من عالم الأمر»؛ ويريد بعالم الخلق، وعالم الأمر، المقتبَسَيْن من قوله تعالى : ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾[٤]، أن عالم الخلق عالم الموادّ، فكل الأشياء المادّية وصفاتها عنده من عالم الخلق، وعالم الأمر عنده هو الأشياء المجردة؛ كالعقول والنفوس والطبائع، بل وجوهر الهباء من عالم الأمر، لأن المجرّدات هي الفعّالة، والماديات هي المنفعلات .

---

(١) سورة ق، الآية : ٤ .

(٢) سورة الصافات، الآية : ١٦٤ .

(٣) سورة العنكبوت، الآية : ٤٨ .

(٤) سورة الأعراف، الآية : ٥٤ .

[المراد من عالم الأمر على رأي الشارح قدس سره]

وعندنا عالم الأمر هو عالم الفعل بجميع أصنافه؛ كالمشيئة والاختراع، والإرادة والإبداع، والجعل والتقدير، والقضاء والإمضاء والإذن، وعالم الخلق سائر المفعولات، من جميع الأشياء .

وقد يطلق عالم الأمر على ما كان مَحلّاً لفعْلِ اللّه، من سائر الأشياء، وهي في أنفسها مختلفة، باعتبار قربها من المبدأ وعظمها، فما كان لا يتحقق الفعل إلّا به، صدق عليه الأمر، ويقال : أنه من عالم الأمر، لكونه محلاً للأمر؛ كالحقيقة المحمديّة صلى الله عليه وآله، لأنها محل مشيّئة اللّه، ولا تتقوّم المشيئة إلّا بها، وإن كانت بالمشيئة كانت فيتحقّق فيهما التساوق والتضايف؛ كالكسر والإنكسار، فالفعل عالم الأمر الذي قام كل شيء من الممكنات قيامَ صدور، والنور المحمدي صلى الله عليه وآله عالم الأمر الذي قام به كل شيء من الممكنات قيام تحقّق، فالفعل كحركة يد الكاتب، قامت بها سائر الكتابة قيام صدور، والنور المحمدي صلى الله عليه وآله كالمداد، قامت به سائر الكتابة قيام تحقق، لكن لتعلم أن الذي قامت به الأشياء كلها من الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله، هو شعاعها لا ذاتها، هذا ما نذهب إليه تبعاً لأئمّتنا .

وأما المصنف وأتباعه والأكثر يذهبون إلى أن الأشياء حصص من ذاتها، وما كان وجهاً لها كالعقل الكلي؛ أعني عقل الكل، فهو بها أي : بواسطتها يكون محلاً للفعل .

وقول أمير المؤمنين عليه السلام، في شأن الملأ الأعلى : (**وألقى في هويّتها مثاله، فأظهر عنها أفعاله**)[1]، صريح في أن الله سبحانه لما كان لا تدركه الأبصار، ولا تحويه خواطر الأفكار، وحيث كان لا تقدر الأشياء على التلقي منه تعالى، جعل بعضها أسباباً لِبَعْض، ففعَل بها ما شاءَ من مُسبّباتها .

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٢٧٩) من هذا الكتاب .

[منزلة القلوب والصدور، وسبب تسمية القرآن قرآناً أو كتاباً وهو شيء واحد]

وقوله : «ومنزله القلوب والصّدور، لقوله تعالى : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۞ عَلَى قَلْبِكَ﴾[1]، وقوله : ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[2]»؛ يشير بهذا إلى ما ذهب إليه من أن الكلام من عالم الأمر، وهو على قسمين :

قسم منزله القلوب، وهو ما كان من الكلمات التّامّات، لأنّ القلوب أعلى من الصدور الّتي هي منزل الآيات المحكمات والمتشابهات، لأنّها أَنْزَل من الكلمات التّامات، وليس هذا أمراً مقرّراً لا يتبدّل؛ لأنه ذكر في الكتاب الكبير في ألقاب القرآن : «أنّه الذكر»[3]، واللّه سبحانه يقول : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾[4]، فسمّي القرآن كتاباً .

فتفصيل المصنّف بأن القرآن غير الكتاب، إنّما هو لمناسبته لبعض الآيات، وما ذكر في الآيات من تسمية القرآن والكتاب، ليس أن القرآن من عالم الأمر، والكتاب من عالم الخلق كما توهّمه، بل باعتبار القراءة والتلاوة يسمّى قرآناً، وباعتبار نقشه في القراطيس، وفي القلوب، وفي الصدور، يسمى كتاباً، وهو شيء واحد، تختلف تسميته باختلاف اعتبار أحواله .

أمّا نقشه في القراطيس والصدور فظاهر، فكونُه كتاباً فيها ظاهر .

وأمّا كونهُ في القُلُوب كتاباً باعتِبارِ كونه فيها، فهو أَيْضاً كذلك، لأنّ

---

(١) سورة الشعراء، الآيتان : ١٩٣-١٩٤ .

(٢) سورة العنكبوت، الآية : ٤٩ .

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٧، ص٥٢، فصل : ١٥ في ذكر ألقاب القرآن ونعوته .

(٤) سورة فصلت، الآية : ٤١ .

القلوب لا تحلّها الصُّوَر، وإنّما تحلّها المَعاني، وكونُها فيها هو نقشُهَا؛ لأنّ المعاني مجرّدة وتمائزها بمميّزات معنويّة، توجد بملاحظة العَقْل لها، من غير تحديد وجوداً محقّقاً لا اعتباريّاً، كما توهّمه بعضهم .

[رأي وقول الشارح تتئ في صفة الكلام]

فالحقّ أنّ الكلام عبارة عن كلمات صادرة عن المتكلّم بإحْدَاثِه لها، أو تِلاوته لها، سواء كانت ذوات أم صفات، أمْ إلفاظ إذا لُوحِظَتْ قائمة بالمتكلّم، أي : المحدِث لها قيامَ صُدُور، فليس بين الحقائق النوريّة، التي هي الكلمات التّامّات، وبين الألفاظ، التي هي أَسْماء أسمائِها فرق في قرب الله سبحانه بفعله إليها، وإن كانت الكلمات التّامّات في أنفسها أقرب إلى الله تعالى وإلى فعله من أسمائها الّتي هي النذر، والرُّسُل وهم أقرب إليه تعالى، وإلى فعله من أسمائهم التي هي المؤمنون، وهم أقرب إلى الله تعالى، وإلى فعله من أَسْمائِهم الّتي يُعْرَفُون بها؛ أعني سيماهم وألْحان حقائقهم وأحوالهم، وهي أقرب إليه تعالى، وإلى فعله مِنْ أسْمائِهم اللفظيّة، فذاته ﷻ نسبتها إلى كل شيء في كل شيء سواء، لأنه ﷻ لا يَنتظِر ولا يَستقبل، ولا يستكمل، والأشياء مختلفة في أنفسها، في القرب إليه والبعدِ منه، فالكلمات التامات كلامُه الذي أحدثه، وأقامه في مقامه من الكون، منها في السرمد، والعمق الأكبر الراجح، ومما في الدهر، والممكن والإمكان المتساوي .

والألفاظ كلامه الذي أحدثه في بعض خلقه، حيث كان هو مقامه من الكون، كالكلام الذي ظهر لموسى عليه السلام في الشجرة .

ومنه القرآن الذي نطقَ به نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله، مما يترجم به ما أوجده الحق ﷻ في قلبه، وعلى لسانه، بواسطة جبرائيل، فإنّ جبرائيل عليه السلام يتلقّى من ميكائيل، وميكائيل من إسرافيل، وإسرافيل من اللوح، واللوح من القلم، والقلم من الدواة، والدواة من الله ﷻ، بواسطة مشيئته واختراعه، وإرادته وابداعه، وقدره وقضائه، وإذنه وأجله وإمضائه .

[الملائكة النازلة على محمد صلى الله عليه وآله بالوحي بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك]

فالملائكة النازلة عليه بالوحي هي منه صلى الله عليه وآله، بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك، فإنّك ربّما تُسْأل عن الشيء ثم تنساه، أو لا تعرفه، ثم تعرفه فتقول : جاء على خاطري، أو ورَدَ على قلبي وبالي كذا وكذا، فإن هذا الوارد على قلبك وبَالِك خاطر، ورد من قلبك؛ أي : من المعاني المخزونة فيه على قلبك، أي: على وجه قلبك، الذي هو صدره، وهو نفسك وخيالك، بصورة ذلك المخزون .

فجبرائيل الأمين نزل على قلبه من قلبه؛ أي : نزل بما تلقّى من صورة معنى قلبه، الذي هو القلم؛ يعني تلقّى صورة ذلك المعنى من نفسه الكلية، التي هي اللوح المحفوظ، على علمه الذي هو روح المشتري، إلى خياله الذي هو روح الزهرة، والتلقّي بالوسائط الآتي ذكرها على رواية .

فالملائكة النازلة بكلّ شيء من الوحي من قِبَل الله تعالى، كلهم بمنزلة الخواطر الواردة من القلب على الخيال .

[القرآن الكريم أولاً أم الكتاب]

والقرآن قبل الكتاب، من جهة أن ما يقرأ يكتب، وبالاعتبار قد يكون الكتاب قبل القرآن، بمعنى أن ما قرأ كان مكتوباً قبل قراءته، كما إذا اعتبرت أن القلم الذي هو اللوح الكلّي، استمدّ من النور الذي تَنوّرتْ منه الأنوار، وهو الدواة، وهو عندهم هو الحقيقة المحمديّة، فإن الوحي وسائر الفيوضات الكونية الإلهية، تكلّم بها فعل الله لها، وقرأها عليها، فكانت أي : الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله هي الكتاب الثاني؛ لأنها أول الكتب الكونية، وقبلها كتاب الإمكانات، فالقلم استمدّ منها فكان كتاباً ثالثاً، وقرأه قرآناً على اللوح المحفوظ، فكان اللوح هو الكتاب الرابع، وقرأ ما استُحفِظ قرآناً على إسرافيل، فكان إسرافيل كتاباً

خامساً، وقرأ إسرافيل ما بلغه قرآناً على ميكائيل، فكان ميكائيل كتاباً سادساً، وقرأ ميكائيل ما بلغه قرآناً على جبرائيل، فكان جبرائيل كتاباً سابعاً، وقرأ ما بلغه جبرائيل عليه السلام قرآناً على محمد صلى الله عليه وآله، فكان صلى الله عليه وآله بظاهره كتاباً، وكان بباطنه أم الكتاب .

وإنّما كان بظاهره هو الكتاب؛ لأن ما وقع في صدره هو الكتاب، قال تعالى : ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ﴾[١]؛ أي : من قبل الكتاب الذي في صدرك، ﴿وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾[٢]؛ يعني أن هذا الكتاب الذي تتلوه قرآناً عليهم، ما كنت تخطّه بيمينك، بل نحن كتبناه في صدرك بوحينا، ﴿إِذاً لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[٣]، ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[٤]، وهي صدره، وما في صدور أهل بيته الطاهرين عليهم السلام، مما كان تلاه عليهم، فكان الإيجاد كلاماً، والقرآن هو المتلو من الموجود في الكتب، والثابت في الألواح، سواء كان اللوح ماء أم عقلاً، أم روحاً أمْ نفساً، أم طبيعة أم شبحاً، أم جسماً أم جسمانياً، جوهراً أو عرضاً .

[وضوح بطلان قول المصنف تتمُّ في تقسيم أن الكتاب من عالم الخلق]

فإذا عرفتَ ما أشرنا إليه، ظهر لك بطلان تقسيم المصنف من أن الكتاب من عالم الخلق، وأنه يدركه كلّ أحد، كيف يدركه كل أحد، والعلم بجميع أنواعه من الكتاب، لأن العلم ليس هو إنشاء للمعلوم، والله سبحانه يقول : ﴿وَلَا

---

(١) سورة العنكبوت، الآية : ٤٨ .

(٢) سورة العنكبوت، الآية : ٤٨ .

(٣) سورة العنكبوت، الآية : ٤٨ .

(٤) سورة العنكبوت، الآية : ٤٩ .

يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[١]، ولا جائز أَنْ يكُونَ هذا العلم الذي لا يحيطون بشيء منه قديماً؛ لأنّ قوله : **﴿إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾**؛ معناه : أنهم يحيطون بما شاء من علمه، ولا يجوز أن يكون ما لا يحيطونَ بشيء منه قديماً؛ لأنّ القديم هو ذاته، فيلزم إذا كان الّذي لا يحيطُونَ بشيء منه ذاته، أن يكون المستثنى الذي يحيطون به جزءَ ذاته، ولا يجوز أن يكون شيء من ذاته مُحاطاً به، ومدرَكاً لغيره سبحانه .

فإذا ثبت أنّ العلم من الكتاب لا من القرآن، كما قال تعالى : **﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾**[٢]، وقال تعالى : **﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾**[٣]، لم يصحّ قوله : والكتابُ يُدرِكهُ كلّ أَحَد، وهذا ظاهرٌ لا يحتاج بَعْد ما سمِعت من آياتِ القرآن إلى ذكر برهان .

[هل يمكن لكل أحد أن يدرك الكتاب]

وقوله : «**﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ﴾**[٤]»؛ لا يصلح دليلاً على كون الكتاب يدركه كلُّ أَحَد؛ وأنه من عالم الخلق، وأنت تعلم أنّ اللوح المحفوظ كتاب ولا يمسّه إلّا المطهّرون، ونفُوس الكروبيّين، ونفوس من فوقهم من العَالين، كما أشرنا إليه سَابقاً، كُتب ولا يدركها كلّ أحد، بل قد يكون القرآن والكلام متأخّراً عن الكتاب رتبة كما سمعتَ .

[جواز سماع كلامه تعالى المشرك المنغمس في ظلمات أدناس عالم البشرية]

وكذا قوله : «والكلام لا يمسّه إلّا المطهّرون»؛ فإنا قد أشرنا إلى أنّ من

(١) سورة البقرة، الآية : ٢٥٥ .

(٢) سورة طه، الآية : ٥٢ .

(٣) سورة ق، الآية : ٤ .

(٤) سورة الأعراف، الآية : ١٤٥ .

الكلام ما يسمعه المشركون، كما قال تعالى : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾(١)، فَقدْ أَخبرَ أنّه ﷻ بجواز سَماعِ كلامِه تعالى، للمشركِ المُنْغَمس في ظلمات أَدْنَاسِ عَالَمِ البَشريّة، فلا يصلح استشهاد المصنّف بهذه الآية على تعريف مطلق الكلام، بأنه لا يدركه كل أَحَد، واللّه سبحانه يقول في شأن المشرك : ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾(٢) .

[قول المصنف رحمه الله : بأن القرآن كان خلق النبي صلى الله عليه وآله دون الكتاب، والفرق بينهما كالفرق بين نبي الله آدم عليه السلام ونبي الله عيسى عليه السلام]

قال : «والقرآن كان خلق النبيّ صلى الله عليه وآله دون الكتاب، والفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى، ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثِمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(٣)، وآدم كتاب اللّه المكتوب بيَدَي قدرته .

وأنت الكتاب المبين الذي بأحرُفه يظهرُ المُضْمَرُ

وعيسى قوله الحاصل بأمرِه، ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾(٤)، والمخلوق باليدَيْنِ في باب التّشريف ليس كالموجود بحرفين، ومن زعم خلاف ذلك أخْطأ»(٥) .

[القرآن وصف خلق وطبيعة النبي صلى الله عليه وآله]

أقول : يريد أَنَّ القرآن أحدثه الله سبحانه، شرحَ طبيعة النبي صلى الله عليه وآله، وخُلُقه -بضم الخاء واللّام- وهو الطبيعة، وهي ما ركّب في الشيء من أَحَدِ ركنَيْه،

---

(١) سورة التوبة، الآية : ٦ .

(٢) سورة التوبة، الآية : ٦ .

(٣) سورة آل عمران، الآية : ٥٩ .

(٤) سورة النساء، الآية : ١٧١ .

(٥) كتاب العرشية، ص٢٠ .

مادّته أو صورته، أو منهما أو من متمّمات قابليّته، كالكم والكيف، والوقت والمكان، والرتبة والجهة، والوضع، أو من الكل كما قال في شأنه ﷺ المشار إليه في قوله تعالى : **﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾**[(١)]، وذلك من صفاء جوهريّة مادّته، وأخذها من أعلى مراتب الإمكان، وحسن تصويره، وكمال تعديل مزاجه على حدٍّ لا يحتمل الإمكان فوقه، في تقدير الأجزاء والأركان، وفي غاية نضجها، وعدل وزنها، وكمال وضعها في أَحْسنِ تقويم، يحتمله الإمكان، فخلقه ﷻ بمبلغ علمه الكوني، وادّخر لَه بمبلغ علمه الإمكاني، من الإمداد المعدّلة في المراتب المعتدلة المستقيمة، ممّا لا يحتمل الإمكان أبدع منه، حتّى ظهر ﷺ بكسوةٍ من الوجود، لو لم يرد عليه أمر ولا نهي من الله، لكان بجوهريّة ذلك المكمّل، واستقامة ذلك التصوير المعدّل لا يقع منه إلّا ما هو عين مراد اللّه ﷻ، وذلكَ مقتضى طبيعته، وتعديل فِطْرَته المشار إليه في قوله تعالى : **﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾**[(٢)]، أي : يكاد يكون قبل التكوين، يكاد يعلم قبل التعليم، يكاد ينطق بالوحي قبل أَن يوحَى إليه، وهكذا سَائر جهات الكمالات الكونيّة .

والقرآن الشريف شرح ما أشرنا إليه على جهة الإجمال؛ لأن الرّوح الذي هو من أمر الله، هو القلم الذي كتب في اللوح بإذن الله، كل ما كان وما يكون، وما هو كائن، وهو عقله ﷺ، وهو القرآن، قال تعالى مشيراً إلى ذلك لأهل التّعرف منه : **﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾**[(٣)]، فأخبر سبحانه أنه أوحى إلى نبيه ﷺ روحاً من أمره، وهو القلم، وهو الملك؛ أي : العقل الكلّي، وما كان يعلم ما الكتاب ولا الإيمان قبله،

---

(١) سورة القلم، الآية : ٤ .

(٢) سورة النور، الآية : ٣٥ .

(٣) سورة الشورى، الآية : ٥٢ .

أي : قبل القرآن، كما قال تعالى : ﴿مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا﴾[١]؛ أي : القرآن، وهو الملك، أي : الروح من أمر الله؛ يعني العقل، فالعقل هو الروح الذي هو من أمر الله، وهو عقل النبي صلى الله عليه وآله، وهو القرآن، فالقرآن طبعه وخلقه، لأنه نور واحد، يسمّى بكلّ مَا ذكرنا، ويظهر بكل طور من أَطْوَاره، فالقرآن شرح خلقه وطبيعته صلى الله عليه وآله .

[الفرق بين القرآن والكتاب بأي اعتبار]

وقوله : «دونَ الكتاب»، ليس بصحيح؛ لأن الكتاب هو القرآن، وإنّما يفرق بينهما بالاعتبار، فمن حيث كون الكلمات محدثة هو كلام، ومن حيث كون المحدث متلُوّاً هو قرآن، ومن حيث كونه محفوظاً في شيء هو كتاب، كما قال تعالى : ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۞ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ۞ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[٢] .

[الفرق بين القرآن والكتاب كالفرق بين نبي الله آدم عليه السلام ونبي الله عيسى عليه السلام على رأي المصنف قدس سره]

وقوله : «والفرق بينهما»؛ أي : بين القرآن والكتاب، «كالفرق بين آدم وعيسى عليهما السلام»؛ يريد أنّ القرآن لا يتعيّن، ولا يتشخّص بخلاف الكتاب، فإنه متشخّص ظاهر، يدركه كل أحد، وقد قدّمنا أنّ الحقّ أنهما شيء واحد، تختلف أسماؤه باختلاف أحواله .

ويريد أن الفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى عليهما السلام، والتشبيه في الفرق يقتضي أن يكون آدم أشرف من عيسي عليه السلام، على فرض إرادته من ضمير خلقه يعود إلى عيسى عليه السلام، لكون خلق آدم عليه السلام من تراب معلوماً، ولقوله تعالى في حق عيسى عليه السلام : ﴿إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ۞

---

(١) سورة هود، الآية : ٤٩ .

(٢) سورة الواقعة، الآيات : ٧٧-٧٨-٧٩ .

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ...﴾(١) .

ويشهد لهذا ظاهر قوله : «والمخلوق باليدين»؛ يعني يدي قدرته في باب التشريف، بمعنى أنه شرّفه، أي : آدم حتى أنه خلقه بيدَيْه، ليس كالموجود بحرفين اللّذَيْنِ هما بمنزلة إصبعين أقلّ من اليدين .

فيستفاد من هذا ونحوه أنّ آدم كالقرآن، وعيسى كالكتاب، وقد ذكر أشرفيّة القرآنِ على الكتاب، فيكون آدم أشرف من عيسى عليه السلام .

[المسلمون متفقون على أن نبي الله عيسى عليه السلام أفضل من نبي الله آدم عليه السلام]

ويؤيّد هذا قوله : «ومن زعم خلاف ذلك؛ أي : خلاف أنّ المخلوق باليدين كآدم، أشرف من الموجود بحرفين كعيسى، فقد أخطأ»، لأنّ المسلمين متّفقون على أن عيسى عليه السلام أفضل من آدم، بلا خلاف بين أحد من الفريقين، ولم يوجد لأحد من المسلمين ولا غيرهم، قول : بأن آدم أفضل، لتصرف قوله : فقد أخطأ إليه .

وإذا نظرنا إلى قوله : «وآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته»، واستشهاده بما ينسب لأمير المؤمنين عليه السلام من قوله :

وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمَرُ

وإلى قوله في عيسى عليه السلام : «وعيسى قوله الحاصل بأمره، **﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾**(٢)»، دلّ على عكس المعنى السابق، فإنّ القول : والقرآن أشرف من الكتاب، فيكون عيسى أشرف من آدم، إلّا أنّ فهم هذا المعنى من كلامه مرجوح؛ لأن أحداً لم يقل بأنّ آدمَ أشرف من عيسى، ليصح قوله :

---

(١) سورة آل عمران، الآيتان : ٤٧ — ٤٨ .

(٢) سورة النساء، الآية : ١٧١ .

«ومن زعم خلاف ذلك فقد أخطأ» .

ويؤيّد الثاني؛ قوله في حق آدم : «المخلوق باليدين»، فإن ما ينسب إليه الخلق، خصوصاً على طريقة المصنف، فإنه مفضول مرجوح .

وقوله في حق عيسى : «الموجود بحرفين»، فإنه فاضل راجح؛ لأنّه نسب إليه الوجود، فعبارته وإن كانَتْ ظاهرة في المعنى الأول، إلّا أنّها محتملة للثاني، فيكون كلامُهُ مضطرباً، ومأخذ دليله على الإحتمالين مدخول، فإنّ توهم الشمول في آدم لا يستلزم الأشرفيّة، ومعارض بمحمد ﷺ، وعيسى من أولي العزم، وفي آدم نزلت : ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾[1]، ولإرادة الكاف والنون من اليدين، وضمير خلقه عائد إلى آدم، الذي هو أقرب، فيكون هو الموجود بالأمر، فكما يجوز أن يكون بالحرفين عيسى، يجوز أن يكون آدم، وكما يحتمل الحرفان «كن» يحتمل اليدان «كن»، ليس بصحيح على أن القرآن أعلى رتبة عنده من الكتاب، فيلزم أن يكون آدم أعلى رتبة من عيسى، مع اتفاق المسلمين على أن عيسى أعلى رتبة من آدم، وإنما صار إلى العكس حتى حكم بالخطأ على قول من قال بعكس قوله، لأنه اعتبر أن آدم كلي، وعيسى جزئي، والكلي من حيث الشمول أفضل من الجزئي .

[كيفية خلق نبي الله آدم عليه السلام ونبي الله عيسى عليه السلام]

ومن جهة أن آدم خلقه بيدي قدرته كليهما، وعيسى إنما باصبعين من أصابع قدرته، وهما الكاف والنون، وهما الجزآن اللذان عنى، وقياسه مع الفارق، والدليل مقلوب عليه، لأنه جعل آدم كالقرآن، وعيسى كالكاف .

وأنت إذا اعتبرت العموم والخصوص كان محمد ﷺ أخص من آدم، فيكون كتاباً مع أنه جعل أن القرآن خلقه ﷺ، والآية كما احتملت كون الضمير فيها

---

(١) سورة طه، الآية : ١١٥ .

في خلقه لعيسى عليه السلام، يحتمل راجحاً كونه لآدم من تراب، ثم قال لآدم : «كن» فيكون، ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ -في تكوينه- كَمَثَلِ آدَمَ﴾[1]؛ أي : خلقه، أي : عيسى كذلك، فيكون آدم مخلوق بحرفين الكاف والنون، على أن المراد من الكاف هي اليد اليمنى، وهي المشيئة التي منها الكون .

والمراد من النون؛ هي اليد الشمال، وهي الإرادة التي بها العين، وكلتا اليدين يمين .

وإنما قلت : أن كلام المصنف قياس مع الفارق، لأنه يلاحظ بعض الآيات والعبارات، يستنبط منها بخصوصها شيئاً فيرجع في كل استنباطاته في مناسباته إلى طريق ظاهر الظاهر، فظاهر ظاهر الظاهر، وذلك لا يستقيم من سلك فيه، إلّا إذا كان مستند ما أخذ من الظاهر والباطن القطعيين .

وأما إذا جعل مستند ما أخذ ظاهراً لظاهر من نفسه، أو من نفس ما أخذ ما إصابته للحق، لأنه اتبع هواه بغير هدى من الله .

وأيضاً قوله : «وآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته»؛ ليس بصحيح، وقد ذكر أن الكلام أشرف من الكتاب وأعلى رتبة .

وعيسى كلمة، والكلمة واحدة، والكلام وهو روح منه، والروح والكلام أعلى رتبة من الكتاب صريح به هو، والكلية والشمول لا يقتضي الأشرف مع وجود التخصيص بالخصوص، كيف وقد قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾[2]، وعيسى من أولي العزم، الذين اعترفوا عن علم وبصيرة وثبات، وليس كل عموم، وكل أصل أشرف من الخصوص ومن الفرع، كما في الشجرة والثمرة .

---

(١) سورة آل عمران، الآية : ٥٩ .

(٢) سورة طه، الآية : ١١٥ .

وقول علي عليه السلام فيما ينسب إليه :

وأنت الكتاب المبين الذي   بأحرفه يظهر المضمَرُ

لا يختص بآدم، بل قد يكون في بعض من هو ذريته أظهر منه وأقوى، وإذا كان عيسى عليه السلام قوله كان أشرف من آدم، لأن القول أشرف من الكتاب، والحرفان هما الكاف والنون كما ذكرنا، وهما اليدان كذلك .

[القاعدة الثامنة من المشرق الأول]
[بأن صفة التكلم من قام به الكلام، والكاتب من أوجد الكلام]

قال : «قاعدة مشرقيّة : المتكلّم مَن قام به الكلام، والكاتب مَـن أوجـد الكلام؛ أي : الكتاب، ولكل منهما مراتب، فكلّ كتاب كلام من وجه، وكـل كلام أيضاً كتاب من وجه آخر، إذ كل متكلم كاتب بوجه، وكل كاتب متكلّم أيضاً بوجه، مثال ذلك في الشاهد الإنسان إذا تكلّم بكلام في المعهـود، وقـد صدرَتْ عن نفسه في ألواح صدره، ومنازل أصواته، ومخارج حروفِـه، صـور وأشكال حرفيّة، وهيئة كلامية، فنفسه ممّن أوجد الكلام، فيكون كاتباً بقلـم قدرته في لوح نفَسه -بفتح الفاء-، ثم في منازِل أصواته، وشخصُه ممّن قام بـه الكلام، فيكون متكلّماً، فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه وكـن مـن الناصـحين المصلحين، ولا تكن من المتخاصمين»[1] .

[المراد من القيام على رأي المصنف ﵀]

أقول : قوله : «المتكلم من قامَ به الكلام»؛ ما يريد به فإن القيام يراد به إذا أُطلِق أحد معان أربعة؛ **أحدها** : قيام الصدور؛ كقيام نور الشمس بالشـمس، ومعناه : قيام الشيء بإيجاد موجِده، بحيث لا يتحقّق في مدة أكثر من مدّة إيجادِه، وذلك كنور الشمس، وكالصورة في المرآة .

وثانيها : قيام الظهور؛ كقيام الكسر بالإنكسار، فإن الكسر سابق بالذات، ولكنه لا يمكن ظهورُه في الأعيان إلّا بالإنكسار، لأن الإنكسار هو قبول الكسر للإيجاد، ولهذا قيل : الكسر وجِد أولاً وبالذات، والإنكسار وُجِدَ ثانياً وبالعَرض .

---

(١) كتاب العرشية، ص٢٠ .

وثالثها : قيام التحقّق؛ كقيام الإنكسار بالكسر، بمعنى أنه لا يتحقّق لا في الخارج ولا في الذهن، إلّا مسبوقاً بالكسر؛ لأنّه انفعال الكسر لفعل الفاعِل، إذ لا تعقل الصفة قبل الموصوف، وقد نطلق عَلَى هذَا؛ أَعْنِي الْقِيامَ الثّالث : القِيام الركني؛ بمعنى أنّ الإنكسار في الحقيقة مادّته من نفس الكسر من حَيْث هُو هو، لا من حيث فعل الكاسر، وذلك كقيام السرير بالخشب قياماً ركنيًّا، لأن الخشب هو ركنه الأعظم الذي تقوّم به، والركن الثاني الأسفل الأيسر هو الصورة، فلَكَ أن تقول : أنه تَقوّم بالخشب التقومَ الركني، وأن تقول : أنه تقوّم بالخشب تَقَوّمَ التحقّق .

ورابعها : تقوّم عروض؛ كتقوّم الصبغ بالثوب، فهذا التقوّم الذي ذكره المصنّف أيُّها، والظاهر من سياق كلامه، حيث جعل الكاتب مَن أوجد الكلام، أن مراده بهذا التقوّم في قوله : «المتكلم مَن قامَ به الكلام»؛ هو قيام العروض؛ المسمّى بالحلول في قولهم : العرض هو الحالّ في المتحيّز، فكلاً تفسير به، لأنّه لو أراد أن المتكلم من قام به الكلام قيام صدور، لكان معناه مَن أوجد الكلام، فلا يكون فرق بين المتكلم والكاتب، فعلى تفسيره يكون اللّه قد قام به كلامه، أي: حلّ في ذاته، فيكون محلّاً لغيره، لأن كلامه غيره، إذ لا يريد أنّ المتكلم مَن حَلّ به المتكلّم، على أن المسلمين أجمعوا على أنّه متكلّم ﷻ من قوله تعالى : ﴿**وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيماً**﴾[1]، فسُمِّي متكلماً بما أوجد من كلامه لموسَى في الشجرة، أي : بما أنطَقها به من كلامه .

ويلزم على مراده أن يكون الله سبحانه كتاباً، لأنّ الكتاب هو الذي يقوم به الكلام، والمعاني والنقوش كما تقدم .

ولو أراد هو أو غيره أن اللّه سبحانه هو الذي أحْدَث الكلام بالشجرة لموسى عليه السلام، كانت الشجرة كتاباً لما أقام فيها من كلامه، فالمُكلّم موسى من

---

(١) سورة النساء، الآية : ١٦٤ .

الشجرة من هو؛ فإن كان المتكلّم من قام به الكلام، فالشجرة هي المتكلّم، وإن كان المتكلّم هو مَن أحدث الكَلام، فالمتكلّم هو الله سبحانه؛ لأنّه خلق ما نطقت به الشجرة، وأنطقها بما خلق فيها من كلامه، وبذلك وصَف نفسه بكونه متكلماً، لأنه أحدث الكلام .

وعن أبي بصير، قال : سمعت أبا عبدالله عليه‌السلام يقول : (**لم يزل الله -جلّ اسمه- عالماً بذاته ولا معلوم، ولم يزل قادراً بذاته ولا مقدور .**

قلت جعلت فداك : فلم يزل متكلّماً؟ .

قال : الكلام محدث، كان الله عزّ وجلّ وليس بمتكلم، ثم أحدث الكلام)[1] .

أقول : سمّاه متكلّماً بما أحدث من الكلام، وهذا ظاهر .

[معنى الكاتب على رأي المصنف قدس‌سره]

وقوله : «والكاتب من أوجد الكلام، أي : الكتاب»؛ يرد عليه مثل ما ورد على ما قبله، فإن الكاتب مَن أثبت شيئاً في شيء، فيصدق على من أثبت المعاني في العقول، والرقائق في الأرواح، والصُّوَر الجوهرية في النفوس، والصور الشَّبَحيّة في الأجسام، والأجسام في المكان والزمان، والألفاظ في الهواء، والنقوش في الأجسام والجسمانيات، فإذا أردنا تصحيح كلامه، فلا بدّ إمّا من تقدير مضاف؛ مثل : الكاتب مَن أوجَد صور الكلام في شيء، مع تضمين أوجد معنى وضع ونقش، أو إرادة المتكلم من الكاتب، وهذا لا يصح في مقام التقسيم .

وأمّا إذا قال : مَن أوجد الكلام، فهو المتكلم، فكلامه إذا عكِس صحّ في المتكلم، فإنّه هو من أوجد الكلام .

وأما من قام به الكلام، لا يصح أن يكون متكلّماً ولا كاتباً، وإنّما يصحّ أن

---

(١) أمالي الصدوق، ص١٦٨، ح٣٥، مجلس : ٦ . بحار الأنوار، ج٤، ص٦٨، ح١١، باب : ١.

يكون كِتاباً، لأن الكتاب هو الذي قام به الكلام، إمّا بصورته؛ كالهواء والقوّة السامعة، وإمّا بصورته ونقشه؛ كالقراطيس والألواح .

[مراتب الكلام والكتاب]

وقوله : «ولكلٌ منهما مراتب»؛ أي : لكل واحد من الكلام والكتاب مراتب، يسمى كل واحدٍ باعتبار مرتبته باسمٍ مع اتّحاد أصلهما، فبلحاظ الفَيَضان يسمى كلاماً، وبلحاظ قيام الفائض بشيء يسمى كتاباً، فكل كتاب باعتبار تقوّمه بإفاضة فاعله تقوُّمَ صدور كلام، وكلّ كلام باعتبار تقوّمه في مكانه تقوّم عروض كتاب، فيكون كلّ محدِث من حيث هو مفيض متكلّم، ومن حيث هو واضع ذلك المفاض في محلٍّ كاتباً، وهذا على ما اعتبرناه لا علَى ما اعتبره المصنف، كما بيّنا قبل، ويأتي في مثاله : من أنّ الكاتب هو من أوجد الكلام، وقد بيّنا لك أنّ مَن قام به الكلام قيام صدور هو المتكلّم، وهو الذي أوجد الكلام، ولهذا ورد في شأن القلم، أنه كتب في اللوح : (**ما كان وما يكون**)، فسمّي كاتباً باعتبار ما أثبت في اللوح، وورد ثم ختم على فمه فلا ينطق أبداً، والختم على الفم، وعدم النطق للمتكلم لا للكاتب، وذلك باعتبارِ إفاضتِه لما كتب في اللوح .

وقد قال في حق نبيه صلى الله عليه وآله : **﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾**(١)، فنسب إليه لوازم التكلم دون الكتابة، وما ذكره المصنِّف تمثيل يوجّهه على اعتباره، ومع ذلك لا ينافي ما ذكرناه .

[معنى صدور الكلام عن نفسه عند المصنف قدس سره]

فقوله : «وقد صدرت عن نفسه، ... إلخ»، باعتبار كون الصادر واقعاً بصُوَرِه في ألواح صدره، تكون تلك الألواح كتاباً، وإثبات تلك الصور فيها كتابة .

---

(١) سورة النجم، الآيتان : ٣ — ٤ .

وكذلك تلك الأصوات المقطعة في مراتب أصواته، باعتبار كونها منْقوشة فيها، كالتي في الحلق والفم، والخارج القائم في الهواء على نحو ما ذكر، فنفْسُه – بسكون الفاء– ممّن أوجَد الكلام، باعتبار كونه فائضاً يكون متكلّماً، لإيجاده الكلام ونطقه به، وباعتبار إثباته في لوح نفَسه –بفتح الفاء–؛ أي : الهواء الممتد من جوفه إلى الهواء الخارجي في منازل صوته، يكون كاتباً .

وقوله : «وشخْصه ممن قامَ به الكلام، ... إلخ»؛ فيه لما قلنا : من أن المراد بالقيام هو الحُلول، فيكون الشخص كتاباً لا كاتباً، ولا متكلّماً .

[معنى الكلام عند أصحاب وحدة الوجود]

وقوله : «فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه»؛ فيه ما قلنا : من أنه إذا قسنا عليه الواجب، لزم مع التشبيه بالخلق أنّه إنّما سُمّيَ سبحانه بمتكلّم، لأنّه ممن قامَ به الكلام، والكلام عند هؤلاء الجماعة أصحاب وحدة الوجود، هو ذاته كما ذكره الملا محسن[1] في أنوار الحكمة[2] .

ويسمّى أيضاً أنه كاتباً؛ لأنّه أوجد الكلام .

[معنى الكلام عند الشارح ﵀]

وأمّا عندنا فقد عافانا اللّه سبحانه، وله الحمد ممّا أبتلَي به هؤلاء، فنقول : لا يكون شيء من الخلق مقياساً لشيء من الحقّ تعالى، وما يوجد في خلقه فهو آية معرفته، والكلام حادث، والمتكلّم مَنْ أوجدَ الكلام، وهو تعالى متكلّم؛ لأنّه أحدثَ كلامَه في ما شاء، وكلّم به مَن شاء كيف شاء، فلا تجعل للشاهد مقياساً للواجب في شيء .

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) راجع أنوار الحكمة، ص٦٤، تحت عنوان : نور تكلمه سبحانه

وأمّا ما أرى الخلق من آياته في الآفاق، وفي أنفسهم، فهو آيات معرفتـــهم، ولا كذلك قياس المصنّف، لأنه يقيس ذات العبد فيما ينسب إليهـــا، ويطلـــب نظيره فيما ينسبه إلى ذات الربّ سبحانه عما يشركون .

[القاعدة التاسعة من المشرق الأول]
[بأن كل معقول الوجود فهو عاقل أيضاً]

قال : «قاعدة عرشيّة : كل معقول الوجود فهو عاقل أيضاً، بل كل صورة إدراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة، فهي متّحدة الوجود، مع مدركها وبرهانه الفائض من عند الله، هو أن كل صورة إدراكيّة لها ضرب من التجرد عن المادة، وإن كانت حسّيّة مثلاً، فوجودُها في نفسه، وكونها محسوسة شيء واحد، لا تغاير فيه أصلاً، ولا يمكن أَنْ يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود، لم تكن هي بحسبه محسوسة»[1] .

[مسألة اتحاد العاقل والمعقول على رأي الشارح ﷺ]

أقول : يريد في هذه القاعدة يقرر مسألة قد ملأ كتبه منها، وهي اتّحاد العاقل بالمعقول، وتجري في اتّحاد الحاس بالمحسوس، والفاعل التّام بالمفعول، وهي مسألة عويصة على أذهانهم، والشبهة دخلت عليهم من دعوى أنّ وجودها إدراكي، ولهذه إذا سُلِّمت إنما يلزم منها اتّحاد العقل بالمعقول على توجيه نذكره، والباب الذي دخلت عليهم منه الشبهة توهّم أنّ العاقل يعقل غيره بنفس ذاته، كما يسمع بذاته، ويرى بذاته، وقد بيّنّا فيما تقدّم أن الإدراك معنى فعلي؛ لأن السمع الذي هو الذات، وكذا البصر والعلم المعبر عنه بالعقل هو الذات، فسمّه باسمه الحَقّ وهو الذات، ثم انظر هل تقدر أن تنسب إليه إدراك مسموع أو مرئي، أو معلوم، لأنّه تعالى إنما هو هو، فلا مَسْمُوع ولا مبصر ولا مدرك، فإذَا وجد المسموع والمبصر والمُدْرَك، حَصَل الإشْراقي بها، وهو الوجُود الإدراكيّ النِّسبي،

---
(١) كتاب العرشية، ص٢١ .

وهو ظهور المدرِك -بكسر الراء- بالمدرَك -بفتح الراء- .

والظهور أثر الظاهر، فالاتّحاد في الظهور إذ ليس للمدرَك -بفتح الراء- حقيقة غير الظهور، إذ هو الظهورُ به، لأنّ مادّته ذلك الطارئ المتجدّد الذي هو تأكيد الفعل، وصورته ظلّ هيئة الفعل، كما أن صورة الكتابة ظل هيئة حركة يد الكاتب، وكما أَنّ هيئة حركة يد الكاتب ليست هي يد الكاتب، ولا ذات الكاتب، وإنّما يُحدثها الكاتب عند إرادة الكتابة بنفسها، كذلك الوجود الإدراكي ليس هو نفس الفعل، ولا ذات الفاعل .

وكلام المصنف يلزم منه أن تكون هيئة الكتابة، القائمة في القرطاس، التي هي بمنزلة الصورة المعقولة، هي نفس حركة يد الكاتب، ونفس يد الكاتب، بل نفس الكاتب، ومع هذا كله يدّعي أنّ برهان ما ذكره فائض عن اللّه سبحانه، أخذه من الآيات الآفاقية والأنفسيّة، فانظر ماذا ترى .

[كيف يكون أن الله تعالى خلق الأشياء لا من شيء]

وقوله : «كل معقول الوجود، فهو عاقل»، أيضاً يدخل فيه كل معلومٍ، ليصح للمصنف قوله : «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، لأنه إذا خصّص المعقول بالمجرد عن الموادّ لَمْ يبق عنده شيء، إذ كلٌّ مخلوق فمن مادّة خلقه خالقه تعالى، وإنّما مَعْنى أنّه خلقها لا من شيء، أي : لا مِن شيءٍ مَعه قديم، لا أنّ معناه أنّه خلقه لا من مادّة، ولو سكتنا عن هذا لزِمَهُ أنّ بسيطَ الحقيقة بعض الأشياء، لأن المادّيّات من الأشياء، مع أنّه أخرجها من الاتّحاد .

ولو سكتنا عنه أيضاً لزمه أن الأشياء المجرّدة هي الّتي معه في صقعه في أزله، فهو كلها لبَساطَتِهَا، ولَا يلزم التّركيب والتّغيير بالمتباينات، لأنها في أنفسِها مجرّدة .

وأمّا المادّيّات فلكونها خارجة عن صقعه، وواقعة في الإمكان، لم يصح اتّحادُها به، فلا تكون معلومة لَه؛ لأن المعلوم الحادث بجميع أقسامه، يجب أن يكون وجوده إدراكيّاً، لأنه غاية الفعل، فلا ينقص في تحقّقه بالفعل عن كون تحقّقه إدراكياً، فإذا لم تكن بذاتها معلومة لَه، لم تكن مفعولة لَه .

[قول الفيض الكاشاني في العالمية والمعلومية]

قال الملّا محسن[١] في رسالة العلم، التي وضعَها لابنه علم الهدى : «اعلم أن العالمية والمعلوميّة هما عين الفاعلية والمفعوليّة، أو لازمتان لُهما، لأنّ العلم عبـــارة عن حصول المعلوم للعَالم، وليست الفاعلية أيضاً إلّا حصول المفعول للفاعل، أو تحصيل الفاعل للمفعول، فإنك إذا تصورتَ صورة في نفسك، فعين تصوّرك إيّاها عين حصولها لكَ، وعَين علمك بها، وتصوُّركَ إيّاها ليس إلّا إنشاؤك لَها في ذلك، وإبدالها إيّاها، مع أنّك لستَ مستقِلّاً لها في هذا الإنشاءِ والإبداء، بل أنت محــلّ لها، وإنّما يفيض عليك مما فوقك حين حصول شرائطِها فيك، واستعدادك لهـــا، فلو كان الإنشاء منك بالاستقلال، لكان أولى بأن يكون علماً لكَ بها»[٢] .

فإذا كان عندهم أن العالمية عين الفاعليّة، والمعلومية عين المفعوليّـــة، دارت المعلوميّة مدار المفعوليّة وجوداً وعَدماً، فيلزم إمّا معقوليّـــة الماديّـــات، أو عـــدم مفعوليّتها، واعتبار الوسائط في الماديّات في المعلوميّة والمفعوليّة دون المجردات، يلزم منه اختلاف نسبة الذات الحق تعالى إلى بَعْضِ الأشياء، وهذه صفة الخلق، على أن المصنّف لا يفرق بين الوجودات، فكيف جعل هنا بعضها معقولاً كـــالمجردات، وبعضها غير معقولٍ كالمادّيات، فيلزمه أن يكون بعـــض الوجـــودات مجـــردة، وبعضها مادّيّة، فلا يصح قوله : بكونِ الوجود صادِقاً على جميع أفراده بالاشتراك المعنوي، فمرّة قال : هكذا، ومرّة قال : إنّ الحقّ وجودات الأشياء ممّا شابها من النقائص والأعدام ليس لذاتها، وإنّما هي عوارض مراتب تنـــزلاته، وذاته بريئـــة من هذه الأعدام والنقائص .

ومرة قال : إنّ ما كان منها معقول الوجود، فهو متّحد بالعاقـــل المعبـــود تعالى، وما كان مادّياً فلا .

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) جوامع الكلم، ج١، ص٣٣٥ .

ومرّة قال : تفريعاً على هذه القواعد القاعدات، أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وإلّا لزم تركّبه من وجود وعدم .

ومرّة قال : إلّا ما كان من النقائص والأعدام؛ يعني أن بسيط الحقيقة لا يُسلب عنه شيء، إلّا ما كان من نحو النقائص والأعدام، وكل هذه المتناقضات والاضطرابات منشاؤها القول بوحدة الوجود .

وأنا أقول : للمصنّف لا يتعب نفسه، فإنه إن صعِدَ السماء، أو نزل الأرض، أو قتل نفسه، أو غير ذلك لا يكون ربّاً، ولا يكون قديماً، ولا أصل لَه في الأزل أبداً، ولا يقبل منه إلّا من كان يريد هذه المرتبة، وهم معه مثل ما قيل في ذم أبي الحسين الجزّار :

إنْ تاهَ جزّارُكم عليكم ... بفِطنةٍ في الورى وكَيْسِ

فليس يرجوهُ غير كلبٍ ... وليس يخشاه غير تَيْسِ

[قول المصنف ﵀ إذا لم نقل بالاتحاد يلزم أمر محال]

وأيضاً قوله : «فهو عاقل»؛ أيضاً يشير به إلى دليل الاتحاد من أنا إذا لم نقل بالاتحاد لزم أمر محال، فقال في بيان لزوم المحال في كتابه المشاعر : «لأنا إذا نظرنا إلى الصورة العقليّة ولاحظناها، وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل، فهل هي في تلك الملاحظة معقولة، وإلّا لم يكن نحو وجودِها بعينها معقوليتها، بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل، والمقدّر خلاف هذا، وهو أنّ وجودها بعينه معقوليتها، وإن كانت تلك الملاحظة إيّاها، الّتي هي تكون مع قطع النظر إلى ما سواه معقولة، فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة أيضاً، إذِ المعقولية لا يتصوّر حصولها بدون العاقليّة، كما هو شأن المتضايفين، وحيث فرضنا وجودها مجرّدة عما عداها، فتكون معقولة لذاتها .

ثمّ المفروض أولاً أنّ هنا ذاتاً تعقل الأشياء المعقولة لَه، ولزم من البرهان أن

معقولاتها متحدة مع من يعقلها، وليس إلّا الذي فرضناه»[١] .

ويريد أنا إذا نظرنا إلى الصورة المعقولة، لم نجد منها إلّا كونها معقولة لعاقِلها، لأنها هي حظها من التحقق، فتكون هي بذلك عاقلة إذ كونها معقولة لا ينفك عن عاقل لها، كما هو شأن سائر المتضايفات، وهذا في حال قطع النظر عن عاقلية عاقلها، وإنّما فهمنا العاقلية من المعقوليّة، فلو لا تحقق الاتحاد لما فهمنا العاقليّة من المعقوليّة، مع قطع النظر عن عاقلية عاقلها .

[مغالطة المصنف نَتِّئُ نفسه وخفاء الحق عليه]

وأقول : إذا تأمّلتَ هذا الكلام، وجدته مغالطة، خفي التخلّص منها على المصنّف، وعلى أهل الاتحاد .

وبيان التخلص منها؛ هو إنّ فهمك العاقلية، إنّما هو لأجل مأخذ الإشتقاق، بمعنى أن تحقق المعقولية مَأخوذ فيه لحاظ العاقلية، كالأبوّة والبنوّة، فإن تحقّق كل منهما مأخوذ فيه لحاظ الآخر، ولكن كما لا تتّحد الأبوّة بالبنوّة مع أخذ لحاظ أحدهما في تسمية الآخر، بل الأبوة منسوبة للأب، والبنوّة منسوبة للابنِ، ليس بينهما اتّحاد، وإنّما اعتبر لحاظ الجهة الملائمة؛ يعني أنّ جهة الأب إلى الابن دون غيرها من جهات الأب، جعلت صفة لجهة الابن إلى الأب في أخذها لجهة الابن، وجعلت جهة الابن إلى الأب صفة لجهة الأب في أخذِها لجهة الأبِ، فالأبوة صفة الأب الموصوفة بجهة الابن، والبنوّة صفة الابن الموصوفة بجهة الأب، كالضارب صفة لزيد باعتبار فعله الموصوف بالضرب، وليس صفة لذات زيد، فالأبوة مركبة من صفة هي جهة الابن، وموصوف هي جهة الأب، والبنوّة مركّبة من صفة هي جهة الأب، وموصوف هو جهة الابن، وليس بينهما اتّحاد

---

(١) كتاب المشاعر، ص١٠١، المشعر السابع في في أنه يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلها من ذاته .

غير الأبوة، بل الأبوة غير البنوّة، كذلك المعقوليّة والعاقليّة، فإن المعقولية التي هي صفة الصورة المعقولة لحظ في الاتّصاف بها تعقّل عاقلها، وهو فعل العاقل، والعاقلية التي هي صفة فعليّة للعاقل كذلك، فالصورة في نفسها هيئة المحدث والمتصوّر لها، إمّا بأن انتزعها من صاحبها أو اخترعها لصَاحِبها، وعلى كل حال هي صفة غير العاقل لها، أمّا في التّسمية فأخذ فيها هيئة تعقل عاقلها كما قلنا في المتضايفين، بل هذانِ متضايفان .

وأمّا في الذات فلأن الصورة لم يكن لها تحقّق في التقدير، إلّا هيئة تعقّلِ عاقلها، لأنها عبارة عن ظهوره بها، أي : عبارة عن تعقّله لها، فحيث قام الدّليل القطعي على أنّها ممكنة، وكلّ ممكن زوج تركيبي، وجب أن تكون الصورة المعقولة مركبة من مادة هي هيئة صاحِبها، سواء كانت منتزعة من موجود، أمْ مخترعة لما يوجد، ومن صورة هي هيئة محلّها الذي هو الخيال أو النفس، أو ما يشابه ذلك، لأن الصورة المعقولة لا بدّ لها من محلٍ تقوم فيه، كالصورة في المرآة، فإن محلّها زجاجة المرآة بما هي عليه من بياض وصفاء، وكَبَر واستقامة وأضدادِهَا .

فالمصنف فيما هو فيه لا بدّ لَه أن يجعل للصورة التي فرض أن عاقلها هو الحق سبحانه محلّاً، إمّا ذاته أو علمه، إنْ فرضه غيرَ ذاته، أو شيئاً خارج ذاتِه .

والحاصل لا بد للصورة المعقولة من محل تقوم به وهيئته، كما قلنا في زجاجة المرآة هي صورها، فلا بد للصورة المعقولة إن كانت ممكنة من مادة وصورة، فمادّها نفس ظهوره بها، وهو تعقله لها، وصورها محلها منه، وكلّ هذه المراتب لم تكن نفس العاقل، إذ غاية ما يسامح فيه أَن يقال : هي ظهوره بها، وليس ظهوره بها ذاته، لأنه كان قبل أَنْ يتعقّلها، فلمّا تعقّلها اتّحدَتْ به، كيف يكون وقبل ذلك تكون حاله مغايرة لحال الاتّحاد .

وأيضاً إذا تعددت الصور المعقولات، وهي لا شك أنها المتعددة من الحوادث

متغايرة، وجب أن تكون كل صورة معقولة بما هي به، هي من التعدّد والتمايز، واعتبار التعدّد والتغاير ينافي الاتّحاد، واعتبار الاتّحاد ينافي ما هي عليـــه، إذ لا يتعقل المختلف بغير الاختلاف، وإلّا كان المتعقل غيره، أَلَا ترى أن نور الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة الألوان، لا يكون ما في الزجاجات، وما انعكسَ عن كلٍّ منها متّحداً بنور الشمس الواقع عليها، لا في لونه ولا وحدتـــه، ولا في أوضاعِ ما فيها، ولا المنعكس عنها، وإن كان نور الشمس واحـــداً، وبإشـــراق واحد، بل وجب التعدد والاختلاف لاختلاف القوابل والأوضاع، على أن نور الشمس الذي هو بمنـــزلة تعقّل العاقل للصورة، وإن جوّزنا كونه في ظاهر النظر متّحداً بالواقع عَلَى الزجاجات أو بالمنعكس عنه، لا يكون متّحـــداً بالشـــمس، وكيف يتّحد ما في السّماء الرابعة بما في الأَرْض، وإِنْ عوَّلَ إلى مفاهيم الألفـــاظ الاشتقاقيّة، فليس فـــي معرفتها معرفة الحقّ، ولا صفاته، لأنه ﷻ هو وصـــفاته ليس من الألفاظ ولا مفاهيمها، وإنّما نتكلّم في الموجود في الخارج المتحقـــق في نفسه، قبل أن نتكلّم، وقبل أَن نفهم، ألا ترى المصنّف كيف استدلّ على كـــون الصورة المعقولَة عاقلة، إنّـــك إذا لحظْتَها مع قطع النظـــر عن عاقلها، أنها تكون عاقلة إذ لا يتصور معقول بدون تصوّر عَاقل لَه، فلأجل أنّ ملاحظتها من حيث هي معقولة، تستلزم حُضور عَاقل لَها في ذِهْنِ مُلاحظِها، تكون عاقلة لحضـــور عاقل لَها، ولأجل فهمِ كونِها عَـــاقلة يكون وجود عاقلها وجودها، وإلّا لمـــــا فهم من نفس وجودها العاقلية، فانظـــر كيف هذا الاستدلال الذي يزعم أنـــه فائض من الله تعالى، ولا أدري هل يـــريد أنه فائض من الذات البحت، أم مـــن فعله .

وهذا البرهان الذي ذكره هو قوله : إن كل صورة ادراكية لها ضرب من التجرّد عن المادّة، وإن كانت حسّيّة مثلاً، فوجودها في نفسه، وكونها محسوســـة شيء واحد، لا تغاير فيه أصلاً .

أقول : أمّا كون وجودها من حيث هي مدركة، وكونها معقولة، وكذلك المحسوسة من حيث الإحساس شيئاً واحداً، فظاهر من حيث أن وجودها ظهور المدرِك لها بها .

وأمّا أنّ ظهور الشيء بشيء هو نفس ذلكَ الظاهر فشيء لا يوجد في الأذهان، ولا في نفس الأمر، ولا في الخارج، بل الموجود فيها خلاف ذلك، والله الحق سبحانه لا يفيض عنه إلّا الحق، **﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾**[1].

[هل يمكن للصور المعقولة والمحسوسة أن تكون نحو من الوجود؟]

وقوله : «ولا يمكن أن يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود، لم تكن هي بحسبه محسوسة»؛ فيه أنه لا يقول به إلّا فيما فيه، نحو من التجرّد .

وأمّا الماديات فأنه يقول : أنّ لها نحواً من الوجود، لم تكن هي به محسوسة، ونحن نمنع التفاوت في خلق الرحمان، فإنَّ المادّيات إنْ كانَ لها نحو من الوجود غير ما هي به معلومة، كان للمجردات وإلّا فلا، لأن الصانع واحد، والصنع واحد، والمصنوع واحد، وهذا الكلام محكم قطعي، كلّ من لَه معرفة بدليل الحكمة، يقطع به ولا يخفى إلّا على أهل الظواهر، وقد دلّ على هذا أدلّة العقل، وأدلّة النقل، بأنّ الأشياء إنّما تختلف في نسبها إلى أنفسها، فتقرب منه تعالى بنسبة قوابلها، وتبعد بنسبة قوابلها، وكل ذلك نسبُها إلى ذواتها .

وأمّا هو تعالى فليس عنده قريب ولا بعيد، لا في علمه بها، ولا في إيجادها، ولا في قيّوميّته لها، ولا غير ذلكَ على أنّه ذكر في قاعدة حدوث العالم : «أن الوجود كما جاز أن يكون كيفاً أو غيره من الأعراض، فجاز أن يكون جوهراً

---

(١) سورة الأحزاب، الآية : ٤ .

صُوريّاً مادّياً، متحدّد الذات والهويّة»[١] .

ونقول : كما جاز أن يكون الوجود جوهراً صورِيّاً مادّيّاً متحدّد الـذّات والهويّة، جاز أن يكون للصورة المعقولة والمحسوسة نحو من الوجود مادّي، لم تكن به مدركة، لأن التّعقل عنْده لا يجريه في الماديات، وإنّما يجريه في المجرّدات والمعقولة، والمحسوسة لا بد لها من نحو وجود مادي، إمّا في محلّها أو في شيء من أركان ما تتقوم به، إذ لا يمكن أن تعقل الصورة لا في محلٍّ ولا لمتصوّر، ولا على نوع التّأليف، لأن الممكن المصنوع لا يكون إلّا هكذا، خصوصاً الصّور الـتي لا تتقوّم بدون الحدود والهندسة، وإلى هذا النحو قلتُ : إنّا نمنع التفاوت في خلـق الرَّحْمان، ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ﴾[٢] .

[قول المصنف رحمه الله : بأن وجود الصور وجود إدراكي، لا كوجود السماء والأرض]

قال : «لأن وجودها وجود إدراكيّ، لا كوجود السماء والأرض، وغيرهما في الخارج، فإن وجودها ليس وجوداً إدراكياً، ولا ينالها الحس، ولا العقل إلّا بالعرض، وتبعيّة صورة إدراكية مطابقة لها، فإذا كان الأمر كذلك، فنقول : تلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها، لا يمكن أن يكون وجودها مبايناً لوجود الجوهر الحاس بها، حتى يكون لها وجود، وللجوهر الحاسِّ وجـود آخر، قد لحقتهما إضافة الحاسّية والمحسوسيّة، كما للأب والابن اللذين هما ذاتان، ووجوب كل منهما غير عارض الإضافة، وقد يعقلان لا من جهة الأبوّة والبنوّة؛ لأن ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه، لأن هذه الصورة الحسّية ليست ممّا يتصوّر أن يكون لها وجود، لا تكون هي بحسبه محسوسة، فتكون ذاتها بذاتها غير محسوسة، كالإنسان الذي ليس في وجود ذاته بذاته أَباً، ولكن صار بالعرض حالة إضافيّة،

---

(١) راجع القاعدة الثانية عشر في حدوث العلم الصفحة رقم (٣٨٧) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الملك، الآية : ٣ .

تعرض لوجود ذاته، بل ذات الصورة الحسيّة بذاتها محسوسة»[١] .

أقول : قوله : «لأن وجودها إدراكي»؛ هو ما ذكرناه مِنْ أَنّ وجود الصورة المعقولة ليس شيئاً غير ما هي به مدركة، ومعناه : أن نفس وجودها ظهور عاقِلها بها، وظهور عاقلها بها هو نفس تعقله لها، وهذا ظاهر .

[رد ونقد الشارح ﷺ قول المصنف ﷺ : بأن وجود الصور ليس كوجود السماء والأرض]

وقوله : «لا كوجود السماء والأرض وغيرهما»؛ يعني به أن وجود المادّيات بمادّياتها، ويرد على هذا أنّه يلزمه أنّ تكونَ وجودات الأشياء قديمة غير مخلوقة، وإنما صنعه تعالى لها كصنع البنّاء للجدار، فإن الحجارة والطين لم تكن من صُنعه، وإنّما أحدث الهيئة .

والمصنف هو وأتباعه قائلون بذلك، كما ذكره في سائر كتبه، من أن وجودات الأشياء وماهياتها ليست محدثة، وإنما الحادث إفاضة الوجود عليها، وقد تقدّم ما نقلنا عن صهره الملا محسن[٢] من الكلمات المكنونة، ومنه قوله : «وسرّ سرّ القَدر أَنّ هذه الأعيان الناشئة ليست أموراً خارجيّة عن الحقّ، بل هي نسب وشؤون ذاتيّة، فلا يمكن أن تتغير عن حقائِقها، فإنها حقائق ذاتيات، وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل، والتغيير والتبديل، والمزيد والنقصان، فبهذا علم أنّ الحق لا يعيّن من نفسه شيئاً لشيء أصلاً، صفة كانَ أو فعلاً، أو حالاً أو غير ذلك، لأن أمره واحد، كما أنه واحد، وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوحداني، بإفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات، القابلة لَه، الظاهرة به، المظهرة إيّاه، متعدِّداً ومتنوّعاً، مختلف الأحوال والصفات، بحسب ما اقتضته حقائقها الغير المجعولة، المعيّنة في عالم الأزل»[٣] .

---

(١) كتاب العرشية، ص٢١ .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٣) راجع الصفحة رقم (٨٧) من هذا الكتاب .

وإنما أكرّر كلماهم لتتأمّل أيها الناظر فيها، في كل موضع وإن استلزم التطويل، فإذا كانت حقائق كل شيء ذاتياته تعالى، وهي غير مجعولة لا تقبل التغيير والتبديل، وهو تعالى لم يعيِّن من نفسه شيئاً لشيء أصلاً، بل هي متعيِّنَة في نفسها بنفسِها، ووجوداها من وجوده، وهي غير مجعولة، بل هي باقية على تقدّسها في ذواتِها عن رَذائل النقائص، والأعدام والطبائع، فما الّذي صنع سبحانه، وأي شيء أحدث إلّا إفاضة الوجود، وإرساله على تلك الأعيان الثابتة، فإذا كان حاله تعالى عندهم هكذا، فالسماوات والأرضون وغيرهما لم يُحدث منها شيئاً، إلّا كما يُحْدِث البنّاء، فلا تكون وجوداها إدراكيّة، فلا تتّحد بوجود مدركها، وينبغي أن تكون الصور المعقولة أيضاً كذلك، لأنها أيضاً بموجب كلامهم ليست وجوداها إدراكيّة، فلا تتّحد وجودها بوجود مدركها، ألا تسمع كلام الملا محسن[1] : «إن الحق لا يعيّن من نفسه شيئاً لشيء أصلاً، صفة كان أو فعلاً، أو حالاً أو غير ذلك»، لأنهم إذا حكموا بكون ماهيّات الأشياء وحقائقها كلها ذاتيّات لَه غير مجعولة، ولا فرق بين الذوات والصفات، والأفعال والأحوال، ووجوداها من وجوده، وهي غير مجعولة، فالصور المعقولة من الأشياء، لأنها إمّا ذوات أو صفات، أو أفعال أو أحوال، فإن قالوا : بأن وجوداها إدراكية، كان قولهم : أنه لا يعيّن من نفسه شيئاً لشيء أصلاً باطلاً؛ لأنّه إن لم يعيّن لها شيئاً كان لها نحو، بل أنحاء من الوجود، لم تكن بها معقولة، وإن كانت بها معقولة، لأن تلك الأعيان والحقائق صور علمية لَه تعالى، كما قاله في الوافي، في باب السعادة والشقاوة[2] .

فلا فرق بينها وبين السماء والأرض، فعليه أن يجعل وجودها متحداً بوجود

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) راجع كتاب الوافي، ج١، ص١١٦، باب : السعادة والشقاوة .

عاقلها العالم بها، علَى أن الذي قام عليه الدليل القطعي من العقل والنقل، والاجماع من المسلمين، أن كل ما سوى الله حادث، وكل حادث فهو بجميع أجزائه وما ينسب إليه، أو يتقوّم به، فهو حادث، ليس فيه شيء، لم يكن بمخترع لا من شيء، وكل شيء منها فهو قائم بأمره الفعلي قيام صدور، وبأمره المفعولي قيام تحقّق، فأيّ شيء من السواء مستثنى، وأيّ شيء ليس بسوى الله تعالى لَـا يكون معْقولاً لَه، فنحو السّماءِ والأرض، إذَا جعله غير إدراكي لزمه أنه غير مصنوع لَه، وكونه غير مصنوع لَه تعالى يلتزمه ولا يبالي، ولكن حكم الصور المعقولة حكمه في النّفي والإثبات كما ذكرنا .

[موافقة المصنف تتُّ لقول المشائين في اتحاد العلم والمعلوم]

وقوله : «ولا ينالها الحس ولا العقل إلّا بالعرض، وتبعيّة صورة إدراكية مطابقة لها»؛ قد ذكرنا سابقاً اتّحاد العلم والمعلوم، وأشرنا إلى دليله، ولكن المصنف ذهب فيه إلى رأي المشائين[1]، من حصر العلم في الصور، وجعل الذوات معلومة بالعرض، وهو قوله : «وتبعيّة صورة إدراكيّة مطابقةٍ لها»، وقد بيّنّا أن العلم إذا كان هو الصورة، فالصّورة العلميّة معلومة للعالم بنفسها، أم بصورة أخرى، فإن كانت بصورة أخرى لزم التسلسل أو الدور، وإن كانت معلومة بنفسهَا فما الفرق بينها وبين زيد الذي هو ذو الصورة، مع أنّهم يفسّرون علمه تعالَى بالأشياء، أنّه عبارة عن حضور الأشياء وانكشافها، فلا أدري هل يرون أنّ الصور المعقولة حاضرة لديه، دُون الذّوات المادّيات، أم المادّيات غائبة عنه، إلّا بصورة إدراكية مطابقة لها، فكيف قال تعالى : ﴿**لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ**﴾[2]، أم جميع الأشياء المجردة والمادّية كلّها لديه على حد واحد في الحضور، فإن رأوا الوجه الأول جهّلوه تعالى بأكثر الأشياء، لجعلِهم

---

(١) تقدم ترجمة هذا الاسم في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب .

(٢) سورة سبأ، الآية : ٣ .

المجردات حاضرة لدَيْه دون غيرها، وما علمه بالأشياء إلّا حضورها لديه .

وإن رأوا الوجه الثاني جعلوه تعالى في علمه بالماديّات محتاجـاً إلى الصـور الإدراكية المطابقة لها .

وإنْ رأوا الوجْهَ الثّالثَ؛ وهو أنّ جميع الأشياءِ مجرّدها، وماديّها حاضرة لديه على حدٍّ واحد، كل في مكان حدوده، وزمان وجوده، وجب عليهم التّسـوية بينها، كما ذكره سبحانه فـي قوله : **﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ﴾**[1]، وقـوله : **﴿أَلَا يَعْلَـمُ مَنْ خَلَقَ﴾**[2]، لأن الجميع حاضر لديه .

وعندنا إنّما نعلم بصورة زيدٍ التي في خيالنا حالة حضـوره، لأنـه حالـة حضوره لم تكن عندنا صورة خيالية، إلّا نفس حضوره، فإنه علمنا به فإذا غاب عنا انتزع خيالُنا صورة حضوره المنفصلة، كما في المرآة، ولا نعلم منه شـيئاً في غيبته إلّا صورة الحضور، فلو تحرّك في غيبته عنا، أو سكن أو قـام، أو قعـد أو مات، لم نعلم به، ولو كانت الصورة التي في خيالنا هي علمُنا به مطلقـاً، لَمـا جهِلْنا في غيبته حالاً من أحواله، فلمّا لم نعلم من أحواله شيئاً غير حالة حضوره عندنا، دَلّ بأنّ الصُّورة لا نعلم بها أحْوَالَ زيدٍ، أمّا في غيبته فلا نعلم بها إلّا هيئة حضوره، لأنها هي هيئة حضوره، وأمّا في حضوره فلا صورة عندنا، غير حضوره المدرك بأبصارنا .

والواجب ﷻ لم يغب عنه شيء، ولم تكن عنده صورة في ذاته، ولا خيال لَه كما في خلقه، وكلّ شيء يعلمه بنفس حضوره، فالصور التي في سائر كتبـه كالكتب العَقْليّة والرّوحيّة، والنفسية والطبيعيّة، والمادّية والمثاليـة، والجسـمانية والجسميّة، معلومة بأنفسها، وهي علمه تعالى بتلك الأعيان، لأن تلك الأعيان لا

---

(١) سورة يونس، الآية : ٦١ .

(٢) سورة الملك، الآية : ١٤ .

تغيب عنه، ولكن لّما كانت تغيب عنا، وقال الكافر : ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾(١)، قال سبحانه في جوابهم : ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾(٢)، فخاطبهم بنمط ما يعرفون من أن الشّيء إذا غاب عنهم من مكان وطور، وكان في موضع آخر محفوظاً، يكون معلوماً بحكم الحاضر، وإلّا فإنّ الأشياء إذا تغيّرت عن أماكنها، وأوقاتها وأطوارها، لم تتغيّر عنده تعالى عما هي عليه، إذ لا تغيب عنه تعالى حالتها عما هي عليه قبل التغيّر، ليكون إنما يعلمها بما في كتب أطوارها، بل إذا تغيّرت عندنا وعند أنفسها لم تتغيّر عنده، إذ كل شيء عنده فيما أقامه فيه، لأن كلّ ما دخل في ملكه وسلطانه لا يخرج عنه، بل هو فيما أقامه عنده، وإلّا لفاتَه شيء أو حال .

[هل إن الصورة الإدراكية والمحسوسة هي نفس فعل المدرك الذي هو الحركة أم أثر الحركة]

وقوله :«فإذا كان الأمر كذلك، فنقول : تلك الصورة المحسوسة، الّتي وجودها نفس محسوسيَّتها، لا يمكن أن يكون وجودها مبايناً لوجود الجوهر الحاسّ بها»؛ فيه ما قلنا : من أنّا إنّما نثبت إنّ إدراكه لها هو نفس وجودها، بناء على أن الإدراك لها هو ظهور الحاس بها، وتجلّيه صفة فعليّة، وظهوره بها نفس تجلّيه لها، وذلك على تسامح منّا .

ولو سلكنا الحقيقة قلنا للمصنف : هذه الصورة الإدراكية والمحسوسة، هي نفس فعل المدرك، والحاس الذي هو الحركة الإيجاديّة، أم هي أثر الحركة .

فإن قلتَ : إنّها هي الحركة نفسها، كابرتَ عقلك إن كنتَ تفهم .

وإن قلتَ : هي أثر الحركة فمرحباً بالوفاق، ثم أسألك الأثر عين المؤثّر، أم غيره؟ .

---

(١) سورة ق، الآية : ٣ .

(٢) سورة ق، الآية : ٤ .

فإن قلتَ : الأثر عين المؤثر، كابرتَ مقتضى عقلك .

وإن قلتَ : الأثر غير المؤثر، فهو حقّ، ولكن الإدراك فعل المدرك، وهو غير الفاعل، والصورة أثر الفعل، وهو غير المؤثر، فمن أين طَفَرت الصُّورة، حتّى اتّحدَتْ بالْفَاعِلِ، بل لا شكّ أنّ لها وجوداً، وللحاسّ وجوداً آخر، ولو كان وجوده وجودها لَما فقدَها، ولكانت موجودة قديمة بقدمه .

والمصنف لّما جعل الصورة المحسوسة علماً للحاس، والعلم عين العالم، قال : بقدمها، وأنه تعالى ما فقدها، مع أنه لم يحصر هذا الحكم في القديم، لقوله : الجوهر الحاس، فنقول : أنت بعد أَن مضى من عمرك خمسين سنة، تخيّلْتَ صورة، فلمّا تخيّلتها كانت موجودة بوجودك لم تفقدها من أول كونِك، أم كانت كامنة في ذاتك، ثم تولّدَتْ منك، فكانت لك حالتان؛ فأنت إذا اختلفت أحوالك فأنت مختلف الأحوال .

وأمّا إذا قستَ هذا في شأن الحق، كان مختلف الأحوال تعالى عن اختلاف الأحوال، وعن هذه الأقوال .

[مراد المصنف ﷺ من لحوق الإضافة للصور الحسية والمحسوسة]

وقوله : «قد لحقتهما إضافة الحاسّية والمحسوسيّة -إلى قوله-: من جهة الأبوة والبنوّة»؛ يريد به أن ما يدّعيْه لا يكون بينهما الإضافة المشار إليها مدركة، بل يكون فيهما الاتّحاد الذاتي، بمعنى أنه شيء واحد لا تعدّد فيه، إلّا بحسب المفهوم، لأن الصورة هي العلم، والعلم هو العالم على قاعدته، وقد بيّنّا بطلان ما ذكر بأنّ الصورة الإدراكية يراد منهما صورة موجود محدث، أو صورة لما يوجد، وهي بعينها هي العلم، وهي المعلوم، لأنها حقيقة هي هيئة حضور صاحبها عند العالم، وهو علم إشراقي، يوجد بوجود المعلوم، وينتفي بإنتفائه، فكيف تكون هيئة حضور زيد عندك التي هي الصورة نفسَك، ووجودها وجودك، ونحن قلنا : لك أنّ هذه الصورة حقيقتها ظهور فاعلها، ونعني بالظهور الأثري، أي : الذي هو أثر فعل الفاعل، وهذا الأثر ظل الفعل المنفَصِل، ونعني بالمنفصل أنه هو الهيئة

المشرقة من المتجلي على القابل، وليس نريد بالمنفصل أنه مقطوع عنه .

ومثاله : الصورة الموجودة في المرآة، فإنها هيئة الشخص المنفصلة المشرقة على المرآةِ، لا الهيئة المتّصلة التي هي القائمة بالشخص، العارضة فيه، وإنما نعني بالمنفصلة التي في المرآة، وهي قائمة بالشخص قيام صدور، وهذه المنفصلة المشرقة على المرآة هي مادة الصورة، التي في المرآة، وصورتها هيئة المرآة من صفاء وبياض، وكبر واستقامة، أو أضدادها، وقد ذكرنا هذا مراراً، ونذكره كما يذكر الله سبحانه قصة موسى عليه السلام مثلاً في القرآن في مواضع متعددة .

واعلم إنا قد نقول : ظهور الشيء، ونريد به فعله؛ أعني الحركة الإيجاديّة، وقد نقول : ظهور الشيء وأريد به أثر فعله، وهو الذي أحدثه بفعله، والصورة الإدراكيّة من الظهور الثاني، فكما أن القيام الذي هو أثر زيد القائم، لا يكون وجوده وجود زيد، ولا يتّحد به، بل فعل زيد الذي حدث القيام به لا يكون وجوده وجود زيد، كذلك الصورة الإدراكية، الّتي هي أثر فعل المدرك، لا يكون وجودها وجود فعله، فضلاً عن أن يكون وجودها وجود الفاعل، وأين وجودها من وجوده .

وقولنا سابقاً : أنّ الصورة هي ظهور الظّاهر بها بعينه، نريد بالظهور الظهور الثاني؛ الذي هو أثر فعله، فراجع حتّى لا يلتبس عليك المراد .

[تغاير الصورة المحسوسة ووجود الحاس لها]

وقوله : «لأن ذلك ممتنع فيما نحن فيه»؛ يريد أن كون الصورة المحسوسة هي، ووجود الحاس لها متغايرين، إنما يكون لو كانا شيئين متغايرين في ذاتيهما، وإنما لحقتها الإضافة كما في الأب والابن، لكن الصورة ليس كذلك، إذ ليس لها وجود تحسّ به غير ما هي به محسوسة، فلذا قلنا : أنّ المغايرة ممتنعة .

[رد ونقد الشارح رحمه الله لقول المصنف رحمه الله فيما يدعيه]

وأقول : قد بيّنّا في نقض كلامه ما سمعتَ من أن الصورة إنما يمكن فرض اتّحادها بنفسها، إذ لا يتّحد شيء بغيره، والحاسّ غيرها قطعاً، وإنما تتّحد

بظهورها الثاني؛ أعني الأثر الذي ظهر به الحاسّ، لأنه في الحقيقة هو الصورة .

وأمّا المصوِّر فهو غير الصورة، لأن الشيء لا يُصَوِّرُ نفسه، ولا ما يكون نفسه، وكذلك المتصوّر فَلَا تتوهم فرقاً، إذ الصورة في العبارتين محدثة بهما، والشيء لا يحدث نفسه، وباقي كلامه كأوله لا يحتاج إلى كلام أكثر مما ذكرنا، بل بعض ما ذكرنا كاف في بيان فساده، وإنّما أكرّر للبيان .

[قول المصنف ﷺ : بأن الصور إذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات، ...إلخ]

قال : «فإذا كانت نفس وجودها محسوسة الذّات، سَواء وجد في العالم جوهر حاس مباين لها أم لا، حتى أنّه لو قطع النظر عن غيرها، أو فرض ليس في العالم، جوهر حَسّاس مباين، كانت هي في تلك الحالة، وفي ذلك الفرض محسوسة الذات، فتكون ذاتُها محسوسة لذاتها، فتكون ذاتها بذاتها حِسّاً وحاسّة ومحسوسة، لأن أحد المتضايفَيْن بما هو مضاف لا ينفكّ عن صاحبه في الوجود، ولا في مرتبة من مراتب ذلك الوجود، وعلى قياس حكم الصورة المتخيّلة والمعقولة، في كونهما عين المتخيّل والعاقل»(١) .

[تفريع من الشارح ﷺ على ما ذكر قبل]

أقول : قوله : «فإذا كانَتْ نفس وجودها محسوسة، ...إلخ»، تفريع على ما ذكر قبل، والمعنى في الكلّ واحد، فإنّ مُلَاحظة الصورة مع قطع النظر عن ملاحظة الحاسّ، إنّما يلزم منه حضور الحاس في الذهن، لا أنّ الصورة حاسة كما توهّمه، كما إذا تصورتَ البصر حضر العمى، وإذا تصورتَ الأب حضر الابن وبالعكس، ولا يلزم من حضور اللازم في الذهن من ملاحظة ملزومه، أو ذكره

---

(١) كتاب العرشية، ص٢١ .

كونُه إيّاهُ، وما أشبه هذا الوهم بما نقل عن بعض الأشاعرة[1]، حيث قال : القرآن قديم، وجلده قديم، لأنّه تعلّقَ به، وكيسه قديم لاحاطته به، وخيطه قديم؛ لأنه يربط الكيس عليه .

[اشتباه المصنف ﵀ بأن الصورة تكون محسوسة لذاتها]

فقوله : «فتكون ذاتها محسوسةً لذاتها»؛ غلط، بل إنما لزم من كون المحسوس لَه حاس، وهو مقتض للمغَايرة .

وأمّا أنه يلزم من كونها محسوسة كونها حاسّة، فإنما يلزم عند مَن ليس لَه حاسّة ولا شعور، وتعليلهُ عليل؛ فإنّ أحد المتضايفَين بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في التضايف والتلازم، وفي الوجود الذي هو التحقق والثبوت، لكن لا مع الاتحاد في الذات، بل مع المغايرة في الذات .

[مراد المصنف ﵀ من أن الصورة غير موجودة في مرتبة من مراتب الوجود]

وقوله : «ولا في مرتبة من مراتب الوجود»؛ غير صحيح، لأنّه لو أريد بالمراتب أطوار الملزوم، لم يلزم وجود اللّازم في جميع ذلك، إلّا إذا لازم الماهيّة، بأن يكون جزؤها، إذ قد يكون لازماً خارجاً عنها، فيكون من المعقولات الثانية، كالزوجيّة للأربعة، وهي مع هذا التلازم الشديد لم تتّحد مع الأربعة، بل جزء الماهيّة، كالحيوان والناطق اللذين منهما يكون إنسان واحد، لا يكونان متّحدَيْن، لأنّ الاتّحاد الذي يريده المصنّف، وإن صحّ في شيء من الخلق، لم يصح في الخالق تعالى، وما يدّعونه أصحاب وحدة الوجود، لا يصلحّ لهم، ولا يوصلهم إلى شيء من العلم، إلّا نفي التوحيد، وإنكار الصانع، لأنهم يقولون مثلاً : هو واحد باعتبار، وكثير باعتبار، ولذا يقولون : هو واحد في كثرة، وهو الكل في وحدته،

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

فيا سبحان الله، كيف طاوعتهم أنفسهم حتّى جعلوه من مفاهيم متعدّدة، وهو واحد، لأن هذه بوجُود واحد، وقد قبلوا هذا التوحيد، وجعلوه غير مناف للبساطة الحقيقية، مع أن المفاهيم إنما تتعدّد وتختلف، ليس لأن الاختلاف اعتباري فلا يضرّ، بل إذا كانت مفاهيم متعددة، ووجودها واحد .

بيان هذا أنّ مادهّا واحدة، كالباب والسرير والصندوق، فإن وجودها الذي هو الخشب واحد، ولكن صورها متعدّدة، ولو لا تعدّد الصور واختلافها لما اختلفَتْ، كذلك ما ذهبوا إليه حرفاً بحرف .

[قول المصنف تَتِّئُ : بأن بعض المتقدمين من الحكماء قائلين باتحاد العاقل والمعقول]

قال : «وقول بعض المتقدّمين من الحكماء باتّحاد العاقل والمعقول، لعلّه رامَ بذلك ما قرّرناه، ومن قدح على مذهبه، وطعن فيه من الاتحاد بين العاقل والمعقول، وهم أكثر المتأخرين، فلم يدرك غوره، ولم ينل طوره، ولم يصل إلى منشئه الذي أُقيمَ البرهان على نفيه، من الاتّحاد بين أمرين، هو أن يكون هناك أمران موجودان بالفعل متعددان، ثم صار موجوداً واحداً، وهذا ممّا لا شبهة في استحالته .

وأما صيرورة ذات واحدة، بحيث يستكمل وتقوى في ذاهّا، وتشتدّ في طورها، إلى أن تصير بذاهّا مصداقاً لَه من قبل، وتنشأ منها أمور لم تنشأ منها سابقاً، فذلك غير مستحيل لسعة دائرة وجودها»[1] .

[كل برهان مكتوم فقد أظهره الله تعالى لعباده من الأنبياء والأولياء والحكماء وغيرهم]

أقول : انتصاره لمن اقتدى به من الحكماء، حيث وافق رأيه زعماً منه أنه

(١) كتاب العرشية، ص٢٢ .

من البرهان الفائض عن اللّه تعالى، وقد أشرنا ونشير إلى أن كلّ برهانٍ لله تعالى أظهره من كتم الإمكان لعباده من الأنبياء والمرسلين، والأولياء الصالحين، والحكماء المتقدمين، والعارفين من المؤمنين، والعلماء الراسخين، وسائر عباده أجمعين، فقد أظهره على أكمل وجه، وأتمّ بيان لا يمكن أزيد منه في الأحكام، والإتقان في ما أراهم من آياته في الآفاق وفي الأنفس، وبيّنّا في عدة مواضع، ونبيّن أنّ ما ذكره المصنف مخالف لما أراه الله عباده من آياته في الآفاق وفي أنفسهم، إلّا أنه جعل ما فاض من نفسه فائضاً عن اللّه وتعالى وتقدّس عن نسبة ما صدر عن الظنون والتخمينات وما تهوى الأنفس، إلّا أن إنتصاره على نحو ما ذكر ويذكر هنا، وفي سائر كتبه ، فكلّ إناءٍ بالذي فيه ينضح .

[خلوُّ الشارح تتُّ في رده على المصنف تتُّ من أي عداوة وغيرها]

واعلم أيها الناظر أنّي ما أفرطت في ردّي عليه، فإني واللّهِ ليس بيني وبينه شيء إلّا أنّي والله ما رأيت لَه اعتقاداً ولا دليلاً يوافق ما عليه أئمة الهدى عليهم السلام، ولا يطابق دليل عقلي، لأن عقلي يحكي عنهم عليهم السلام، وكلّ ما أقول : فقليل في حق من لا يقول كلمة على ما ينبغي، مع ما هو عليه من العلم، ودقّة النظر، وحصر همّه في علم واحد، وافتتان الناس بكتبه .

[صحة قول المصنف تتُّ في الظاهر في صيرورة ذات واحدة تستكمل وتقوى في ذاتها دون الباطن]

وأمّا قوله «وأمّا صيرورة ذاتٍ واحدةٍ، بحيث تستكمل وتقوى في ذاتها، ...إلخ»؛ فإن صحّ في الجملة في الظّاهر في الذات الحادثة، كالشاة الضعيفة ترعى وتسمن، واجريناه لَه على ظاهره، لم يصح في شأن الحق تعالى، لأنه لا تختلف أحْوال ذاته لا في الذهن ولا في الخارج، ولا في نفس الأمر .

وقوله : «لسعة دائرة وجودها»؛ يعني به أنّها بسعته تتناول أشياء تحيلها إليها، وهذا في الذوات الناقصة التي تستكمل تدريجاً .

وأمّا في الذات الكاملة التي لا تحتمل الزيادة والنقصان، فدون إثباته خرط القتاد[١] .

[قول المصنف ﷺ : بأن اتحاد النفس بالعقل الفعال إلّا صيرورتها في ذاتها عقلاً فعالاً للصورة، ... إلخ]

قال : «وليس اتحاد النفس بالعقل الفعّال إلّا صيرورتها في ذاتها عقلاً فعّالاً للصور، والعقل ليس يمكن تكثّرها بالعدد، بل لَه وحدة أخرى جمعيّة، لا كوحدة عدديّة لشخص من أشخاصِ نوع واحد بالعموم، فالعقل الفعّال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلقة بالأبدان، فهو أيضاً غاية كماليته مترتبة عليها، وصورة عقلية لها محيطة بها، هذه النفوس كأنها دقائق منشعبة عنه إلى الأبدان، ثم راجعة إليه عند استكمالها وتجردها، وتحقيق هذه المباحث تستدعي كلاماً مبسوطاً لا تسعه هذه الرسالة»[٢] .

[عقل الكل وتسميته بالعقل الفعال، والمقصود من العقل العاشر]

أقول : ذكر هنا العقل وأنه يتّحد بالنفوس المنشعبة عنه، استشهاداً للصورة العلميّة بالعالم، والحسّيّة بالحاس، بأنّ العقل الفَعّال وهو العقل الكلّي، أعني عقل الكل، وتسميته بالفعّال غير ما يقصدون أصحاب العقول العشرة، فإن العقل الفعّال هو العقل العاشر عقل العناصر، لأن مطمح نظرهم الأجسام وطبائعها، وعقل الكل هو الأول من العشرة، وهو عقل الفلك الأطلس .

وأمّا غيرهم فينكرون العشرة، ويثبتون واحداً، وهو عقل الكل، وهو أول ما خلق الله من الوجود المقيّد .

---

(١) **القتاد هو** : «شجر صلب له شوك كالإبر» . **وخرط القتاد** هو : «انتزاع قشره أو شوكه باليد» . [المنجد في اللغة، ص٦٠٩، مادة : «قَتَدَ»] .

(٢) كتاب العرشية، ص٢٢ .

[رأي الشارح تتَّئُ في هذه المسألة]

والحق في هذه المسألة مع هؤلاء، بدليل أن الإنسان يوجد فيه جميع ما يوجد في العالم الكبير، لأنه إنموذج منه، وآيةٌ لَه، وليس للإنسان إلّا عقل واحد، وهؤلاء يقولون : هذا الفعّال أمره الله سبحانه فقال لَه : (**أدْبِر فأدبر**)، فنــزل فكــوّن بإذن الله ما شاء تكوينه، ثم قال لَه : (**أقبل فأقبل**)[1]، إلى مقامه مــن الكَــون، فكان مما كوّن النفوس .

[استدلال المصنف تتَّئُ على مطلبه]

قال المصنف في الاستدلال على مطلبه : أن العقل الفعّال كوّن النفس، فلمّا كملت بنظره كانت عقلاً فعّالاً للصور، واستدلاله غير مسلّم .

أمّا أولاً : فلأن العقل الكلي الفعّال هو المشار إليه بالألف القائم كناية عن بَساطته، وعدم تعدده بالصور الجوهرية والمثالية .

وإنّما هو معنى، ولا يكون فيه إلّا ما كان معنى مجرّداً عن المادة العنصــريّة، والمدّة الزمانية، والصور الجوهريّة والمثالية، فلا تكون ذاتُه صورة ولا محلّاً للصور، فتنــزّل من رتبته المعنويّة بفعله لا بذاته، فأحدث بإذن الله النفس، وهي الجوهر المجرد عن المادة العنصريّة، والمدّة الزمانية، وعن الصور المثالية بذاته، وهي الألف المبسوط، لأنها الكتاب المسطور، ولا يكون فيها إلّا ما كان صورة مجردة مثلها، وبه تكون متخيّلة للصور، فالعقل هو الطور، والألف القائم، فليس فيــه كثــرة صوريّة، وإنما كثرته معنوية لا تعدّد فيها بالتمائز المقداري الهندسي .

---

(١) عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال : (**لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال لَه : أقبل فاقبل، ثم قال لَه : أدبر فأدبر، ثم قال : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو أحب إليَّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحب، أما إني إياك آمر، وإياك أنهى، وإيــاك أعاقب، وإياك أثيب**) . [أصول الكافي، ج١، ص١٠، ح١، كتاب العقل والجهــل . وسائل الشيعة، ج١، ص٤٠، ح٢] .

والنفس هي الكتاب المسطور، في رق منشور، وهي الألف المبسوطة، كناية عن الكثرة والتعدّد، ففيها كثرة صوريّة وتمائز هندسي، لأنها كتاب مجموع من الصور المختلفة حسّاً، كالكتاب المجموع من الخطوط والحروف، والكلمات المختلفة حسّاً، ولا يكون المتكثر في ذاته بسيطاً وبالعكس .

وأمّا ثانياً : فلأن النفس إنما هي تتصوّر الصور المقداريّة الهندسيّة، فإذا كملت في فعلها فإنما يصدر عنها ذلك، أو ما يرتبط به، ولهذا تسمعهم يقولون : العقل مفارق لا تعلق لَه بالأجسام والجسمانيات، لا في ذاته ولا في فعله .

وأمّا النفس فهي في ذاتها مفارقة كالعقل لا في فعلها، بل فعلها مقترن بالأجسام والجسمانيات فيكون إحداثها للصور بإمداد العقل، وإذنه لا تكون عقلاً، كما أن العقل بكونه محدثاً بإذنِ الله تعالى، لا يكون هو الله تعالى، وإنّما تشبهه في مطلق الفعل، لا أنها تكون مفارقةً في أفعالها، كما أن العقل مفارق في أفعاله، وأين هذا من ذاك .

وكما قال أيضاً : «وحدة العقل ليس يمكن تكثّرها بالعدد»؛ يعني الصوري، بل لَه وحدة أخرى بسيطة جمعيّة، يعني لا تعدّد فيها إلّا بالمعنى لا كوحدة عدديّة يكون لها تعدّد صوريّ، مثل ما لِشخص من أشخاص نوع واحد، كزيد وعمرو، فإن لهما تعدّد صوري، وتمايز بالهيئات الحسّية، وإن جمعهما الإنسان، والعقل إذا اعتبر السكنى من معنى البيت، والزينة من معنى الخاتم، لم يكن فيه بين السكنى وبين الزينة تمايز حسّي صوري، بل تمايز معنوي .

وأمّا النفس إذا اعتبرت صورة البيت والخاتم، كان فيها بينهما تمايز حسي صوري، لأن صورة البيت تنتقش فيها بهيئته بما فيه من الصور والحجر والمنازل، وصورة الخاتم تنتقش فيها بهيئته من كونه ذا حلقة واسعة أو ضيّقة، وذا فصّ ياقوتٍ أو عقيق كبير، أو صغير، فتمايزهما صوري، والعقل لا يكون نفساً صوريةً، وإلّا لما كان معنوياً مفارقاً، والنفس لا تكون عقلاً معنوياً، وإلّا لما كانت صوريّة مقارنَة في أفعالها .

[هل يمكن للكمال الإكتسابي والإستكمالي أن يصح للحادث والقديم؟]

وقوله : «فالعقل الفعّال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلقة بالأبدان، ... إلخ»، يريدُ أن كونه فاعلاً لها غاية كمالية لَه، يترتب على فعلها، وهذا كمال إكتسابي إستكمالي إذا صلح للحادث لا يصلح للقديم .

[تناقض المصنف ﷺ في قوله : وصورة عقلية]

وقوله : «وصورة عقلية»؛ فيه تناقض، فإن الصورة لا تكون عقلية، إذ ليس في العقل إلّا معان، لأنّها من نوعه، والصّورة نفسيّة، فلا تكون العقلية التي هي مجردة عن الصورة مطلقاً صورة، ولاحظ ما ذكرنا قبل هذا من المعنى من العقل والنفس، وأدلة أمثال هذه الأمور يطول ذكرها، خصوصاً عند من ليس لَه أنس بطريقتِنا .

[ما الذي يمكن أن تحيط به الأشعة؟]

وقوله : «مُحيطةٌ بها هذه النّفوس»؛ يعني به كما تحيط الأشعة بالمنير، وقد بيّنّا نحن فيما سبق وفي سائر كتبنا، ونُبيّن أن الأشعة لا تحيط بنفس النار التي هي الفاعلة، وهي مثال العقل الذي هو الفاعل، وإنما تحيط بما تستمدّ منه، وهي الشعلة، وقد بيّنّا أنها دخان أحالته النار بحرارة فعلها من الدهن، فاستنار الدخان بمس النار وفعلها، والأشعة خلقت منه، وتستمد منه، أي : من هذه الشعلة المرئيّة، ولا تعلّق لها بغير الشعلة التي هي الدخان المستنير بمسّ النار، كما قال ابن سينا[١] في الإشارات، قال : «اعلم أن استضاءة النار السّائرة لما وراءها، إنما تكون إذا عُلِقت شيئاً أَرضيّاً ينفعل بالضوء عنها»[٢] .

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٢) شرح الإشارات، ج٢، ص٢٨٣ .

فالعلف المشار إليه في السراج هو الدهن، فإنه بمس النار يكون دخاناً، ينفعل بالضوء عن النار، وهذا مما لا إشكال فيه .

والأشعة التي هي مثل النفوس المتعلقة بالأبدان، محيطة بالشعلة التي هي من الدهن، استنار من فعل النار، فالأشعة لا تحيط بالفاعل الذي هو النار، التي هي مثال العقل، الذي هو فاعل النفوس، فالنفوس محيطة بأثر فعل العقل، لأنّها إنما تستمد منه لا من النار، فكما لا تكون الأشعّة باستكمالها واستمدادها من الشعلة هي الشعلة، فضلاً عن أن تكون هي النار الفاعلة، كذلك لا تكون النفوس التي هي متقوّمة بأثر فعل العقل، باستكمالها واستمدادها هي ذلك الأثر، فضلاً عن أن تكون هي العقل، ولكن أكثرهم لا يعقلون .

وكونها كأنها دقائق منشعبة عنه إلى الأبدان، ثم هي راجعة إليه عند استكمالها، لا يكون ما أراد، بل هي مثل الأشعة، فإنها منشعبة عن أثر فعل النار، كما بيّنّا إلى الجدار مثلاً، فإذا استكملت فإنّما استكمالها بصفاء قابليتها، كالجدار إذا صقل حتى كان كالزجاج، فإن الأشعّة تستنير كمال استنارتها، ولا تخرج عن كونها أشعة، وإن حكت صورة السراج كالمرآة، لا تكون هي السراج المحرق والمنير، وليس رجوعها إليه إلّا إلى حيث بدئت، وما بُدئت من ذاته، وإنّما بُدئت وصُنِعت بفعله من أثر فعله، فافهم إن كنت تفهم وإلّا فأَمْسِك .



[القاعدة العاشرة من المشرق الأول]
[في أسماء الله تعالى ...إلخ]

قال : «قاعدة في أسمائه، تعالى قال : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا...﴾[1]، وقال اللّه : ﴿وَلِلّه الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا...﴾[2] .

اعلم أن عالم الأسماء الإلهيّة، عالم عظيم الفسحة، فيه جميع الحقائق متّصلة، وهي مفاتح الغيب، ومناط علمه تعالى التفصيلي، بجميع الموجودات، لقوله : ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾[3]، إذ ما من شيء إلّا ويوجد في أسمائه تعالى الموجودة أعيانها، بوجود ذاته على وجهٍ أشرف وأعلى، الواجبة بوجوب ذاته»[4] .

[تقسيم المصنف تمتُّن لأسماء الله تعالى إلى فعلية وصورية ولفظية، والرد عليه]

أقول : لمّا فرغ من ذكر الذات وذكر الصفات، شرع في ذكر الأسماء، وهي على أقسامٍ فعلية وصوريّة ولفظية، والفعلية عين أفعاله، وآثارُها معاني أفعاله، وهي أسماء أفعاله؛ أي : أسماء أسمائه .

والصوريّة هيئات أفعاله، منها هيئات متّصلة، وهي هيئاته في تقلُّباته في تأثيراته، وهيئات منفصلة، وهي ما تتصوّر آثارُهَا به، كتصوّر الحروف بهيئات حركة يد الكاتب .

واللفظية أسماء للنوعَيْن؛ من الأَسْماء الفعلية والصوريّة .

---

(١) سورة البقرة، الآية : ٣١ .

(٢) سورة الأعراف، الآية : ١٨٠ .

(٣) سورة الأنعام، الآية : ٥٩ .

(٤) كتاب العرشية، ص٢٣ .

ثم ذكر أن عالم الأسماء عالم عظيم الفسحة، وذلك لأنّه طبق الإمكان الراجح الوجود؛ أعني العمق الأكبر، وما نيط به من فعله الذي هو المشيئة والاختراع، والإرادة والإبداع، لصدق الأسماء على كل ما يصدق عليه اسم الشيء من الذوات والصفات، والأفعال والأقوال، والأحوال والأعمال الإمكانية والكونية، ممّا يسمّى بها ﷻ صريحاً وضمناً في قوله تعالى : **﴿وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾**[١]، منها أسماء حيث يحبّ، وأسماء حيث يكره، فأسماؤه التي حيث يحبّ فروع أوليائه، وأهل طاعته وصفاهم .

وأسماؤه التي حيث يكره فروع أعدائه، وأهل معصيته وصفاهم، ومرجع النوعَيْنِ إلى أفعاله، **أمّا الأولى** : الحسنى العليا، فبإمتثال أوامره، واجتناب نواهيه، على وفق محبّته تكون، ولا غاية لها ولا نهاية .

وأمّا الثانية : السوءى السفلى، فبمخالفة أوامره ونواهيه على وفق كراهته تكون، ولا غاية لها ولا نهاية، والكل من الإمكان الراجح الغير المتناهي، فلذا كان أهل الجنة خالدين، ونعيمهم دائماً، وأصحاب النار خالدين، وتألمهم دائماً، والكل قسمان؛ أسماء وتجلّيات أسماء، والمكونات منها تخرج من باب **﴿بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾**[٢]، وذلك الباب معاني أفعاله، وهو صفة الرّحمان التي تجلّى بها الرحمان عَلى عرشه، بأركان الوجود الأربعة؛ وهي الخلق والرزق، والممات والحياة، التي ذكرها تعالى في كتابه فقال : **﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾**[٣]، سبحانه وتعالى عمّا يشركون .

فأعطى كلّ ذي حقٍ حقّه، وسَاقَ إلى كل مخلوقٍ رزقه .

---

(١) سورة النمل، الآية : ٩١ .

(٢) سورة الحديد، الآية : ١٣ .

(٣) سورة الروم، الآية : ٤٠ .

[الأسماء التي علمها الله تعالى نبيه آدم عليه السلام، وأن نبيه عيسى عليه السلام أعلم من نبيه آدم عليه السلام]

وقول المصنّف : «﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**﴾[١]»؛ في هذا المقام غلط عند أهل البيت عليهم السلام، لأنّ الأسماء التي علّمها آدم هي أسماء الكائنات في رتبته حين التعليم، وهي رتبة أسماء الأسماء، سواء أريد منها المعنويّة أم اللّفْظيّة، إذْ ليس كلّ اسم لَه سبحانه علّمه آدم، وليس كلّ مسمّى عرضه على الملائكة، وإنّما علّمه ما كَان منها رتبة كونه تحت جوهر الهباء، ممّا في عالم المثال، فما دونه ممّا كان في وقت التَّعْليم لا مطلقاً، فإنّه لم يعرض ما في اللّوح عليه، ولا يعلم كل ما في اللوح، الذي هو النّفْس الإلهيّة، التي قال فيها عيسى عليه السلام : ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾[٢]، وعيسى أعْلَم من آدَم، وإذا كان عيسى من أولي العزم واعترف بعدم علمه بما في النّفس الكلّيّة، فآدم لا يعلم ذلك بالطريق الأولَى، فكيف بما في الروح الكلية، وكيف بما في العقل الكلّي، وهو غصْن من نور الأنوار، والحقيقة المحمديّة صلى الله عليه وآله، وإلى ما ذكرنا يشير قوله تعالى : (**لا يسعني أرضي ولا سمائي، ولكن يسعني قلبُ عَبْدي المؤمن**)[٣]؛ يعني أن الأرض والسماء وهو كناية عن الكلّ، ما وسِعَتْ ما أُريدُ من أَحْكامِ تكاليف عبادي، وأَسْرار أفعالي، وما يتعلّق بأركان الوجود الأربعة؛ الخلق والرزق، والممات والحياة، وإنّما يسعه قلب محمد، وقلوب أهل بيته الطاهرين عليهم السلام، وأين آدم ممّا ذكر المصنف من مراده، نعم هو تعالى علّم آدم ما يحتمله .

وقولنا : أي كل ما يحتمله، مما هو قد كان حين التعليم والكلّيّة عرفيّة .

---

(١) سورة البقرة، الآية : ٣١ .

(٢) سورة المائدة، الآية : ١١٦ .

(٣) عوالي اللآلي، ج٤، ص٧، ح٧ . وفي بحار الأنوار، ج٥٥، ص٣٩، باختلاف يسير .

[اطلاقات الأسماء الحسنى، ومعنى الاطلاق العام]

وأمّا : قوله «﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[1]»، فلها اطلاقـان؛ اطلاق عامّ يصلح لاستشهاده، لأنها حينئذ في مقابلة السوءى، إلّا أن مراد المصنّف كلّ اسمٍ، وربّما أنه لا يعلم أن الأسماء السوءى لَه من حيث يكره، لأنّ المراد بالأسماء الفعليّة، إذِ الذات ليس لها اسم، ولا يكون بإزائها شيء غيرها، فإذا كان المراد بالأسماء الفعلية، صحّ نسبتها إليه، كما في الحديث القدسي المشير إلى ذلك قوله تعالى : (**إنّي أنا الله لا إله إلّا أنا، خلقت الخير فطوبى لمن أجريته على يديه، وأنا اللّه لا إله إلّا أنا، خلقتُ الشّر فويل لمن أجريته علـى يديـه**)[2]، وأحاديث أنه تعالى خلق الإيمان والكفر، وخلق الخير والشر، لأنّ الشر والسـوء وكل شيء، فالله خالقه إلّا أن الشّر غير محبٌّ لَه، ولا راضٍ به، ولكنـه خلقـه بمقتضى فعل العاصي ما يوجبه، فإنه لا يحب أن يضع الزاني نطفتـه في رحـم الأجنبيّة، وقد نهاه فإذا خالف الزاني أمره تعالى وزنى، وألقى نطفتـه في رحـم الأجنبيّة، خلق الله منها ولد الزنا، وإن كان لا يحبّه .

وإذا غصب الظالم الذي نهاه اللّه عن الظلم حنطة زيـد المـؤمن عـدواناً، وزرعها في أرض عمرو ظلماً، وسقاها بالماء المغصوب أيضاً، فإن اللّـه يزرعـه

---

(١) سورة الأعراف، الآية : ١٨٠ .

(٢) قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : إن مما أوحى الله إلى موسى وأنزل التوراة: (**إنّي أنا الله لا إله إلّا أنا، خلقت الخلق وخلقت الخير، وأجريته على مـن أحب فطوبى لمن أجريته على يديه، وأنا اللّه لا إله إلّا أنا، خلقت الخلـق وخلقتُ الشّر، وخلقت الشر، فأجريته على يدي من أريد، فويـل لمـن أجريته على يديه**). [أصول الكافـي، ج١، ص١٥٤، ح٢، باب : الخير والشر . المحاسن، ج١، ص٢٨٣، ح٤١٤، باب : ٤٤ . بحار الأنوار، ج٥، ص١٦٠، ح١٩، باب : ٦] .

وينبت ما زرع، لأنه تعالى أعطى الحنطة، والأرض والماء، ذلك الموجب والمقتضي تفضّلاً، ولا يكون تعالى مانعاً لما أعطى من فضله، وليس معيناً للزاني، ولا للظالم، ولكنه تكرّم على خلقه، فجعل لما خلق مقتضيات، وجعل بعضها أسباباً، فإذا فعل العاصي ما يقتضي شراً وأتى بسببه، وإن كان منهيّاً عنه وجب في الحكمة أن يحدث ما أوجبه ذلك السبب، وذلك المقتضي، كما قال تعالى: **﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾**(١)، يعني أنه تعالى خلقها، فردّ عليهم فقال: **﴿بَلْ طَبَعَ اللّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾**(٢)، وما ظلمهم، ولكنهم فعلوا ما يقتضي الطبع بعد ما نهاهم عنه، وبيّن لهم كما قال تعالى: **﴿وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾**(٣)، فتمّت كلمته، وبلغَتْ حجّته، **﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾**(٤)، فحيث خلق الشر بمقتضى فعل العاصي، نسب اسمه إلى فعله من حيث يكره، فجعل الأسماء الحسنى أسماء لأهل محبّته وطاعته، ونسبها إليه وسمّى نفسه بها ترغيباً لأهل طاعته لمحبّته وكونها بأمره، وجعل الأسماء السوءى أسماء لأهل كراهته ومعصيته، ونسبها إليهم لعدم محبّتها، ولكراهته لها، ونسبها إلى فاعلي مُوجبها، قال تعالى: **﴿لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ﴾**(٥)، وقال: **﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ﴾**(٦)، بأنْ يسمّوا غيره بأَسْمَائه ظاهراً وباطناً.

أما ظاهراً فتسمية اللات والعُزّى آلهة، وأمّا بأَنْ يتوالوا غير ما أمر الله

(١) سورة النساء، الآية: ١٥٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٥٦.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١١٥.

(٤) سورة فصلت، الآية: ٤٦.

(٥) سورة النحل، الآية: ٦٠.

(٦) سورة الأعراف، الآية: ١٨٠.

بولايته، وأسماء الولي هي الحسنى، وأسماء أعدائه هي السُّوءى، رَوَى الطوسي بإسناده إلى داوود بن كثير، قال: قلتُ لأبي عبدالله عليه السلام: أنتم الصلاة في كتاب الله عز وجل، وأنتم الزكاة، وأنتم الحج؟.

فقال يا داوود: (**نحن الصلاة في كتاب الله عز وجل، ونحن الزكاة، ونحن الصيام، ونحن الحج، ونحن الشهر الحرام، ونحن البلد الحرام، ونحن كعبة الله، ونحن قبلة الله، ونحن وجه الله، قال الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾[1]، ونحن الآيات، ونحن البينات.**

وعدونا في كتاب الله عز وجل؛ الفحشاء والمنكر والبغي، والخمر والميسر، والأنصاب والأزلام، والأصنام والأوثان، والجبت والطاغوت، والميتة والدم، ولحم الخنزير.

يا داوود: إن الله خلقنا فأكرم خلقنا، وفضلنا وجعلنا أمناءه وحفظته، وخزّانه على ما في السماوات وما في الأرض، وجعل لنا أضداداً وأعداء، فسمّانا في كتابه، وكنّى عن أسمائنا بأحسن الأسماء، وأحبّها إليه تكنية عن العَدُو.

وسمّى أضدادَنا وأعداءنا في كتابه، وكنّى عن أسمائهم، وضرب لهم الأمثال في كتابه في أبغض الأسماء إليه وإلى عباده المتّقين)[2].

[إشتقاق أسماء الأولياء والصالحين من اسمه تعالى دون غيرهم]

واعلم أن أسماءهم مشتقّة من أسماء الله، وهي أسماء الله الحسنى، وأسماء أعدائهم الأسماء السوءى، كما سمعتَ في هذا الحديث الشّريف وأمثاله، وهي من

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

(٢) تأويل الآيات الظاهرة، ج١، ص١٩، ح٢. تفسير كنز الدقائق، ج١، ص٢٢. بحار الأنوار، ج٢٤، ص٣٠٣، ح١٤، باب: ٦٦.

عكس الأسماء الحسنى، أي : أسماء المعاني المعاكسة لمعاني الأسماء الحسنى، كالنور عكسه الظلمة، والخير عكسه الشرّ، والشجاعة عكسُهَا الجُبن، والعقل عكسه الجهل وهكذا، فإذا لاحظتَ ما ذكرنا ظهر لك أنّ مراده من الأسماء كل ما في علم الله، وما في علم الله سبحانه حقائق الحسنى، وحقائق السوءى .

وما يريده المصنف من الأسماء هي الحسنى، فاستشهاده على الكل بالبعض كما ترى، لأنه لا يرى الأسماء السوءى، مع أنها في العلم، نعم إذا أراد المصنف من العام ما نسبه إلى نفسه تعالى منها، وهي الأسماء الحسنى بالمعنى العام، صح لَه كون المراد من قوله : **﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾**[1]، جميع الأسماء الحسنى خاصة، والاطلاق الثاني الخاص، والمراد منها التسعة والتسعون الاسم، وعليه لا يكون فيه لَه شاهد، فالتفضيل في الاطلاق **الأول** : صوري، بلحاظ الأسماء السوءى، وإن لم يكن فيها حسن، فيكون التفصيل صورياً، ومعناه الأسماء الحسنى .

وفي **الثاني** : التفصيل يكون حقيقياً، وفي قوله : **﴿قُلِ ادْعُوا اللّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى ﴾**[2] .

[تفسير اسم الله واسم الرحمان في اجتماعهما وافتراقهما]

والمراد أن هذين الاسمين جامعان للأسماء، ولذا كانا أخص بالله لعمومها، والله أخص من الرحمان، ويكون أزيد من الرحمان بالرحمان، فإنه يقع صفة لله، ولا عكس لما قلنا : من أن الله هو المتصف بصفات القدس، وصفات الإضافة، وصفات الخلق، والرحمان متّصف بصفات الإضافة، وصفات الخلق، فيكون لله من الأسماء ثمانية وتسعون، وللرحمان منها سبعة وتسعون .

---

(١) سورة الأعراف، الآية : ١٨٠ .

(٢) سورة الإسراء، الآية : ١١٠ .

وهذان الاسمان باعتبار صفتيهما على التفسير الباطن، هما الاسمان الأعليان اللذان إذا وصفا اجتمعا، فقيل : نبي ولي، وإذا سمّيا افترقا، فقيل : محمد علي، فصفة الله في الباطن محمد، والألف القائم بعد اللام الثانية عقله، وصفة الرحمان في الباطن علي، والألف المبسوط بعد الميم نفسه، قال ﷺ : (**يا عليّ نفسُك أوسَعُ مِنَ الدّنيا**) .

وقال الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ﴿**وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا**﴾[1] : (**نحن الأسماء الحسنى التي أمر اللّه أن يُدعَى بها**)[2] .

فإن أريد بها التسعة والتسعون فظاهر، وإن أريد بها ما في قوله : ﴿**قُلِ ادْعُواْ اللّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَانَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى**﴾[3]؛ فالأسماء الحسنى فاطمة عليها السلام، والحسن والحسين، والتسعة من ذريّة الحسين عليه السلام، فإنّهم لمحمدٍ نبيّهم، ولأمير المؤمنين سيّدهم ووليّهم، هذا بعض التلويح فيما يليق بالأسماء الحسنى في الباطن .

[مراد المصنف تدّس من الأسماء الحسنى هي الأعيان الثابتة في علمه تعالى]

وأمّا ما يناسب كلام المصنّف فهو يريد بها الأعيان الثابِتة في علمه تعالى،

---

(١) سورة الأعراف، الآية : ١٨٠ .

(٢) عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام قال : (**إذا نزلت بكم شدة فاستعينوا بنا على الله، وهو قول الله : ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾، قال : قال أبو عبد الله : (نحن والله الأسماء الحسنى الذي لا يقبل من أحد إلّا بمعرفتنا، قال : فادعوه بها**) . [تفسير العياشي، ج٢، ص٤٥، ح١١٩، في تفسير الآية : ١٨٠ من سورة الأعراف . بحار الأنوار، ج٩١، ص٦، ح٧، باب : ٢٨ . مستدرك الوسائل، ج٥، ص٢٢٩، ح٤، باب : ٣٥] .

(٣) سورة الإسراء، الآية : ١١٠ .

وهي شؤون ذاتيات للذات غير مجعولة، لا مغايرة بينها وبين ذاته إلّا بالمفـــاهيم وباستعدادها، الغير المجعول للقبول لتنـــزّل صورها منها، وأشباحها الـــتي هـــي حقائقه عند توجّه أمر «كن» إليها .

قال الملا محسن[1] في الكلمات المكنونة : «ولمّا أَمرَ وتعلقت إرادة الموجـــد بذلك، واتّصل في رأي العين أمره به، ظهر الكون الكامن فيه بالقوة إلى الفعـــل، فالمظهر لكونه الحق، والكائن ذاته القابل للكون، فلو لا قبوله واستعداده للكون لما كان، فما كوّنه إلّا عينه الثابتة في العلم، باستعداده الـــذاتي الغـــير المجعـــول، وقابليته للكون، وصلاحيّته لسماع قول : «كن»، وأهليته لقبول الإمتثال، فمـــا أوجده إلّا هو، ولكن بالحق وفيه»[2]، انتهى كلامه الذي أردتُ نقله .

وهو يعني العالم كلّه، وهو الشؤون الذاتية المشار إليها، ولا أدري إذا كـــان الشيء كامناً بالقوة، ثم ظهر بالفعل، وقابلاً للكون، ومستعدّاً للكون، وصلوحه لسماع قول : «كن»، وأهليته لقبول الإمتثال للأمر وما أشبه ذلك، كيف يكون في القديم، ويكون غير مجعول، ولا يضرّ كونه في الذات، وفي العلم الـــذي هـــو الذات، ولا يقال : لَه حادث ومجعول، مع ما فيه من اختلاف الأحوال، ما أدري ما يعنون بالحادث، وبالذي يضرّ كونَه في ذاته تعالى، هل يريدون به إذا كـــان جداراً خاصة مبنياً من الطين والحجارة الكثيفة .

أمّا لو كانت الحجارة لطيفة صافية، ربما يقولون : لا يضر كونها في الذات، بل هذا المراد فإن من تلك الشؤون الكائنة في العلم، الذي هو الذات الحقّ تعالى الجدار، مع ما هو عليه من التأليف والتركيب والكثافة، إلّا أنه بنحـــو أشـــرف وأعلى، وما أدري أيّ شيء يعنون من القدم، ومن الوحدة البســـيطة، حـــتى في

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص٨٣، كلمة فيها إشارة إلى معنى كن فيكون .

العقول من هذا المعجون المركب من أشياء متمايزة، وإلّا لم تصلح أن تكون صوراً علميّة، لأنها غير مطابقة للمعلوم، فإذا كان معجوناً من أجزاء لا تتناهى كثرة، واختلافاً وتمايزاً، كيف مثل هذا يكون بسيطاً وواحداً، وحقٍّ معبودي، الواحد الذي لا كثرة فيه، كما أقول تبعاً لساداتي وموالي أئمة الهدى عليهم السلام، إنّي أبسط وأقل اختلافاً من هذا الذي يشيرون إليه، وأنه الكل في وحدةٍ ويعبدونه، فإني أبرأ إلى معبودي من معبودهم الذي يصفونه بمثل ما سمعتَ وأعظم .

[خلاصة رأي الشارح رحمه الله في ما ذهب إليه المصنف رحمه الله]

والحاصل أن المصنف يعني بالأسماء حقائق كلّ شيء، وهي التي في ذات الحق تعالى ربّي، موجودة بوجوده، يعنون تبعية وجوده الذاتي، بمعنى أنه وجود واحد الكلّ، والاختلاف والكثرة في المفاهيم، وتلك الشؤون عند هؤلاء هي مفاتح الغيب، ولهذا قال : ﴿وَعِندَهُ﴾[1] ويعنون في علمه، الذي هو ذاته، وقد يعبّرون عنها بالصور العلميّة، وشاهد ما قلنا عليهم قول المصنف في تعليله؛ بأنها هي مفاتح الغيب، قال : «إذ ما من شيء إلّا ويوجد في أسمائه تعالى، الموجودة أعيانُها بوجود ذاته، على وجهٍ أشرف وأعلى الواجبة بوجوب ذاته، ... إلخ» .

فإذا كان كل شيء يوجد في أسمائه، وأسماؤها أعيانها موجودة بوجود ذاته، أي : مع وجوب وجود ذاته، فلا فرق بينها وبينه، بل ظاهر كلامه أنها هي ماهية الحق تعالى، أو بمنزلة ماهيته، لأنه عند المصنف لا ماهيّة لَه، وهو في قوله : «كما أنّ ماهيّة الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن، ... إلخ» .

فإذا كان كذلك مع تعدّدها واختلافها، وتأليفها وتركيبها، فقد انتفى التوحيد، وانتفت البساطة الحقيقية، التي هي الوجوب، ولكني أيّها الناظر أنصحك لله، فلا تتبع ﴿أَهْوَاء قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيراً وَضَلُّواْ عَن سَوَاء

---

(١) سورة الأنعام، الآية : ٥٩ .

السَّبِيلِ﴾(١)، وأنا أرشدك على طريقة أئمتك أئمة الهدى، وهي أنّ اللّه ﷻ كان واحداً في ذاته، لا كثرة فيه بكل فرض واعتبار، ثم خلق المشيئة بنفسها، وهي فعله، وأمكن به الإمكانات والممكنات على وجهٍ كلّي، وهذه هي المشيئة الإمكانيّة، ومحلها ومتعلقها الإمكانات، ووقتها السرمد، وهذه الثلاثة هي الوجود الراجح، ثم كوّن من الإمكانات بمشيئته ما شاء، وهذه المشيئة هي الأولى، إلّا أنها تسمّى بالمشيئة الكونية، كما أن الأولى تسمى بمشيئته الإمكانية، لأن التسمية باعتبار المتعلق، وخلق من المشيئة والمشاء مثالَهُ المسمى عند أهل البيت عليهم السلام بالمقامات، كما قال الحجة عليه السلام، في دعاء شهر رجب : (**ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان، يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها، إلّا أنهم عبادك وخلقُكَ...**)(٢) .

ويسمونه الحكماء بالعنوان، وهو الذي يعرف الله به؛ لأنه عبارة عن وصف نفسه لمحمد وآله صلى الله عليه وآله، وأظهر هيئة هياكله للأنبياء، وأظهر آثار تلك الهيئات على هيئتها للعارفين من المؤمنين، وهكذا فيه عرف اللّه من عرفه لا غير ذلك، وهو بمنزلة قائم من زيد، وكما أن قائم يدل على فاعل القيام، لأنه اسمه، مع أنه مركب من فعله، وأثر فعله كذلك المثال، فإنه يدل على الصانع، لأنه الاسم الأكبر الذي استقر في ظله، فلا يخرج منه إلى غيره، وهو مركب من الفعل؛ أعني المشيئة وأثره، أعني الحقيقة المحمدية .

وكل ما صدر عن مشيئته من ذاتٍ أو صفة، جوهر أو عرض، عين أو معنى، فعل أو أثر، لفظ أو معنى، مفهوم أو مصداق، ذهني أو خارجي، في الغيب أو الشهادة، أو نفس الأمر، فهو اسم من أسمائه تعالى، إلّا أن أعلاها وأقربها الاسم الأكبر، وهو المثال؛ أي : المثل الأعلى، ثم أبدال الاسم الأكبر، وهي منه بمنزلة

---

(١) سورة المائدة، الآية : ٧٧ .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٣) من هذا الكتاب .

القيام من القائم، وهو التوحيد، وهي المعاني، أربعة عشر معنى، ثم الأبواب وأعلاها العقل الكلي، وهكذا .

وكل أثرٍ اسم لمؤثره إلى الألفاظ، وهي عالم برأسه، مطابق لعالم الأعيان، وفيه جميع ما يوجد في عالم الأعيان، وأفراده مختلفة في المراتب والشرف بحسب مسمّياتها، والأسماء رتبتها من المسميات، رتبة الصفات من الموصوفات، والظواهر من البواطن، وكل الأسماء من جميع ما ذكرنا من المعنوية واللفظية، أعلاها وأدناها حادثة مخلوقة بفعله تعالى، وفعله مخلوق بنفسه، ووجوداتها كلها لم تكن شيئاً ثم اخترعها؛ أي : وجوداتها لا من شيء، لا إله إلّا هو خالق كل شيء .

[هل صحيح أن كل شيء موجود في ذات الله تعالى؟]

وقول المصنف : «على وجهٍ أشرف وأعلى»؛ يشير به إلى أن كل شيء فحقيقته في ذات اللّه تعالى ربي، بنحو أشرف وأعلى من نفس الشيء، وتلك الحقائق موجودة بوجوده؛ أي : مع وجوده وليست مجعولة، والأشياء الظاهرة نزلت كنزول الأشعة من المنير، وكنزول الأظلة من الشواخص، وقد صرّح به في هذا الكتاب، وفي المشاعر، وفي سائر كتبه .

والملا محسن[1] ذكر كما نقلنا عنه فلاحظه : «أن المكوّن لهذه الظاهرة تلك الحقائق الغير المجعولة، ولكن باللّه وفيه»، وهذا في الكلمات المكنونة، وقد تقدم ذكره .

وإنما قالوا : هذا لأنهم يرون أنهم متّحدون بذاته، وصفاتهم عين صفاته الذاتيّة، وذلك أنهم يعتقدون أن شيئاً واحداً إذا نسب إليهم كان عبداً حادثاً، وإذا نسب إليه كان ربّاً قديماً .

قال الملا محسن في الكلمات المكنونة : «كما أنّ وجودنا بعينه هو وجوده تعالى، إلّا أنه بالنسبة إلينا محدث، وبالنسبة إليه تعالى قديم، كذلك صفاتنا من

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

الحياة والعلم، والقدرة والإرادة وغيرها، فإنها بعينها صفاته سبحانه، إلّا أنها بالنسبة إلينا صفة ملحقة بنا، والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا، وبالنسبة إليه سبحانه قديمة؛ لأن صفاته لازمة لذاته القديمة، وإن شئت أن تتعقل ذلك فانظر إلى حياتك وتقيّدها بك، فإنك لا تجد إلّا روحاً تختصّ بك، وذلك هو المحدث، ومتى رفعتَ النظر من اختصاصها بك، وذقتَ من حيث الشهود، أنّ كل حَيٍّ في حياته، كما أنت فيها، وشهدتَ سريان تلك الحياة في جميع الموجودات، علمت أنها بعينها هي الحياة، التي قامت بالحيّ، الذي قام به العالم، وهي الحياة الإلهية، وكذلك سائر الصفات، إلّا أن الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها، كما نبّهنا عليه غير مرّة، وهذا أحد معاني قول أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال : (**كل شيء خاضع لَه، وكل شيءٍ قائم به، غنى كل فقير، وعز كل ذليل، وقوّة كلّ ضعيف، ومفزع كل ملهوف**)[1]»[2]، فتأمل في كلام هذا الذي يصفونه بالفيض، هل هو من كلام أهل ملّة الإسلام .

وقال في الوافي : «فإن قلت : حقائق المخلوقات واستعداداتها فائضة من الحقّ سبحانه، فهو جعلها كذلك .

قلنا : الحقائق غير مجعولة، بل هي صور علمية للأسماء الإلهية»[3]، لا تأخّر لها عن الحق سبحانه إلّا بالذات لا بالزمان، فهي أزليّة أبديّة غير متغيّرة ولا متبدلة .

والمراد بالإفاضة التأخر بحسب الذات لا غير .

[معنى الإفاضة على رأي الملّا محسن تتَّش]

وقوله : «والمراد بالإفاضة»؛ جواب عن سؤال مقدر، وهو إذا كانت فائضة

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٥) من هذا الكتاب .

(٢) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص١٣٨، كلمة فيها إشارة إلى أن الكمالات كلها تابعة للوجود .

(٣) كتاب الوافي، ج١، ص١١٧، باب : السعادة والشقاوة .

عن الحقّ كانت حادثة؟ .

أجاب : «بأن المراد بالإفاضة التأخر بحسب الذات لا بالزمان، فهي أزلية أبديّة، ... إلخ»، ولا يفهم أن المتأخر عن الذات لا يكون هو الذات، إذ الذات لا تتأخر عن نفسها، ولا نعني بالحادث إلّا المسبوق بالغير، مع أنه يلزمه أنها إذا تأخرت غايرت الذات، فإذا كانت قديمة تعدّدت القدماء، ثم يكون هو منها، فكيف مات القديم .

وإن جعل حياته باقية؛ لأنها هي حياة الله تعالى، وإنما نسبت إليه بالتخصيص الّذي هو الحدود الموهومة أو المتحققة في الإمكان، فقد جعل القديم يتجزأ، وتتحدّد أبعاضه، أو كله، لا حول ولا قوة إلّا باللّه العلي العظيم .

[قول المصنف تَتَئُ : كما أن ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن، ...إلخ]

قال : «كما أنّ ماهيّة الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن، مجعولة بجعل الوجود بالعرض، إلّا أن الواجب بالذات لا ماهيّة لَه، لأنه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة، لم يكن هو بحسبها غير موجود، وهذا من الحكمة المضنونة بها على غير أهلها، المختصّ بدركها الكمّل، من أهل الكشف والعرفان، وهذه الأسماء ليست ألفاظاً وحروفاً مسموعة، وهذه المسموعات اللفظية هي أسماء الأسماء»[1] .

[رد الشارح تَتَئُ بأن الأسماء التي هي حقائق الأشياء والصور العلمية في الذات المقدسه بمنزلة الماهية]

أقول : يريد أنّ هذه الأسماء التي هي حقائق الأشياء، والصور العلمية في الذات المقدسة، بمنزلة الماهيّة للممكن، فكما أن ماهية الممكن موجودة بوجود

(١) كتاب العرشية، ص٢٣ .

ذلك الممكن، ومجعولة بجعل الوجود بالعرض، لأن الوجود موجود بنفسه، والماهية موجودة بالوجود، إلّا أنّ الوجود مجعول أولاً وبالذّات، والماهية غير مجعولة بنفسها، وإنما انجعلَتْ بجعل الوجود، كذلك هذه الحقائق موجودة بوجود الواجب تعالى، وحصلت بتبعية حصوله الواجب، لكن الواجب لا ماهيّة لَه، وإلّا لكانت هذه الحقائق ماهيّته، لكنه محض حقيقة الوجود، وكلامه كما تقدم محض حقيقة الغلط والبطلان كما ذكرنا، **أمّا أولاً** : فلأن الماهية هي الإنّيّة، والهويّة التي بها يكون الشيء شيئاً، وما لا ماهيّة لَه لا شيئيّة لَه، والله سبحانه شيء بحقيقة الشيئيّة، فلا ماهية لشيء إلّا آية لماهيته تعالى، إلّا أن ماهيّته هي وجوده بلا مغايرة بحال من الأحوال .

وأمّا ثانياً : فلأن هذه الحقائق إذا كانت موجودة بوجوده، ولأجل أنها موجودة بتبعية وجوده، كانت متأخرة عنه بالذات، وما هو موجود بالتّبعية غير ما هو موجود بالذات، فلا يكون هو ذاته، بل هو مغاير له .

وأمّا ثالثاً : فلأن قوله : «بجعل الوجود»، يدل بظاهره على أنه مصنوع، وهو لا يرضى به، إلّا أن يكون أراد بالجعل تعليقه بماهيته، فيلزمه مع ما بيّنّا من حدوثه أن يكون قوله : بأن الماهيّة مجعولة بجعل الوجود بالعرض، أنّ تعليقها بالعرض، فتكون خارجة عن الذات، وليس خارج الذات إلّا الإمكان .

وأما رابعاً : فإنا قد بيّنّا أن الوجود الممكن لا يكون إلّا حادثاً؛ لأنّه مشوب بغيره، والمشوب لا يكون قديماً .

ولو قالوا : أنه تنزّل من الذات، لكان التنزّل ولادة، وهو تعالى لم يلد، ولكان المتنزل حادثاً، لتغيّر أحواله وأمكنته وأوقاته .

ولو قالوا : هو لم يتنزل، وإنّما تنزّلت أشباحه .

قلنا : بينه وبين أشباحه افتراق أو اجتماع، فيكون حادثاً .

ولو قالوا : ليس بينهما افتراق ولا اجتماع .

قلنا : اقتران واثنينيّة، فيكون حادثاً .

فإن قالوا : ليس كذلك .

قلنا : يقولون : هو أم يقولون هما؟ .

فإن قلتم : هما لزم ما قلنا .

وإن قلتم : هو .

قلنا : فأنتم تلك الحقائق التي في الذات بلا مغايرة، فأنتم بأعراضكم في الذات .

وإن اعترفتم بحدوث الممكن، وجب حدوث ماهيته، التي هي العين الثابتة في الذات عندكم، فيكون محلّا للحوادث .

وأمّا خامساً : فإذا قلتم : أن ماهية الممكن مجعولة بجعل الوجود، ليس لها جعل بنفسها، وهو باطل أيضاً، لأنها مخالفة للوجود، بل ضدّ لَه، ولا يمكن أن يكون جعل خاصّ لشيء أن يكون جعلاً لغيره، كما لا تكون الحركة الخاصة بإحداث الألف صالحة لإحداثِ الباء، فلا بدّ لها من جعل غير جعل الوجود، إلّا أنّه مترتّب عليه، بل ما كان الوجود والماهيّة إلّا بأربعة جَعَلات؛ جعل الوجود، وجعل الماهيّة من جعل الوجود، جزء من سبعين جزءاً، وجعل التّلازم بينهما، وجعل الالزام بينهما .

فهذه أربعة جَعَلات مترتّبة على ترتيب الذكر، كل لاحق جزء من سبعين جزء من سابقه، وبين كل واحدٍ وبين الآخر سبعون سنة في الدهر، وتظهر الأربعة في الزمان دفعة .

وأمّا المجردات فبين كلّ واحد من الأربعة سبعون سنة، مقدرة من السرمد في الجعلات .

وتظهر المجردات في الدّهر دفعة، فمعنى قولهم : أنّ الوجود جعل أولاً وبالذات، والماهيّة جعلت ثانياً وبالعرض، أنّ الوجود هو المقصود بالإيجاد، إذ به التذوّت، لكنه لمّا لم يمكن تحققه وظهوره بنفسه، لأنه بسيط، وما سوى الله

سبحانه لا يكون بسيطاً، كما قال الرضا عليه السلام : (**لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره، للذي أراد من الدلالة على نفسه، وإثبات وجوده**)[١]، ثم قرأ عليه السلام : ﴿**وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ**﴾[٢][٣]، فلمّا تعذر خروج الوجود بدون الماهية، خلق الله الماهيّة لأجل الوجود، فلذا قيل : جعلت ثانياً وبالعرض، لأنها غير مقصودة لذاتها، لا أنها ليست مجعولة، بل مجعولة بجعلٍ خاصٍّ بها، غيرِ جعل الوجود .

ومثال ذلك أنت تشتري فرساً لك، فإذا اشتريت الفرس احتجتَ لشراء جُلٍّ لها، فتشتري الجُلّ لأجل الفرس، فالفرس شراؤها لك أولاً وبالذات، والجُلّ شراؤه ثانياً وبالعرض، فهو مقصود بالشراء الثاني، إلّا أنه مترتب على شراء الفرس، فافهم .

[مراد المصنف ﷺ من الماهية التي انجعلت بجعل الوجود]

فقوله : «إن الماهيّة انجعلت بجعل الوجود، ولا جعل لها»، وربّما قالوا : أنّها ما شَمّت رَائحة الوجود، فما أدري ما معنى كلامهم شيء من جملة الأشياء، وضع لَه اسم لفظي بإزائه، ولا شَمَّ رائحة الوجود، فإن أرادوا تلك الأعيان الثّابتة، فقد قالوا : أنها ليست أموراً خارجة عن الذات الحق تعالى .

وإن أرادوا أنها إذا أخذت من حيث مغايرتها للوجود، فهي غير موجودة، فإن لم تكن مغايرة للوجود، فمن أين جاءَت سيّئات المكلّف، وهذه المعاصي أشياء كيف تكون من لا شيء .

والحاصل أن كلامهم طويل عريض، ولا أقدر على ذكره كله، وإذا ذكرت

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الذاريات، الآية : ٤٩ .

(٣) في المصدر : لا توجد هذه العبارة : «ثم قرأ عليه السلام : ﴿**وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ**﴾» .

منه شيئاً لو استقصيت في الرّد خرج عن الحد، ولكن قد أذكر شيئاً من كلامهم، وأذكر قليلاً على قليلٍ منه، تنبيهاً للغافلين .

فمن لَه في الكون حظّ　　لم يمت حتّى يناله

[كل خارج عن الذات المقدسة فهو ممكن حادث]

وقوله : «لأنه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبةٍ، لم يكن هو بحسبها غير موجود»، نقول عليه : إذا قال تلك الأعيان في علمه الذي هو ذاته، وقال : الأعيان الثابتة في ذاته .

وقال : صهره[1] في الكلمات المكنونة : في كلمة يجمع بها بين نسبة المجعوليّة إلى الماهية، ونسبتها إلى الوجود ونفيها عنها، -إلى أن قال-: «فالوجود وجود أزلاً وأبداً، وموجود أزلاً وأبداً، والماهية ماهيّة أزلاً وأبداً، غير موجودة ولا معدومة أزلاً وأبداً، وليست هي في منزلة بين الوجود والعدم، بل إنما وجودها بالعرض، وتبعيّة الوجود لا بالذات، ولهذا لا يسمى وجوداً بل ثبوتاً، ومن هنا يعلم أن الماهيات عين الوجود والحقيقة، وإن كانت غيره بالاعتبار»[2] .

فهذه الماهيات التي يشيرون إليها مرّة أنّها عين الوجود، ومرة ليست موجودة ولا معدومة، وأنها ثابتة لا موجودة، هل هي في الذات، لأنها في العلم الذي هو الذات، فقد حصل في الذات شوب مرتبة، لم يكن هو بحسبها موجوداً بمحض الوجود، لأنها ليست موجودة، أم هي خارجة عن الذات، وقد تقرر أن كل خارج عن الذات فهو ممكن، لأن القديم هو الأزل، والأزل ذاته تعالى، وليس كما يتوهمه الجهّال، من أنّ الأزل ظرف مكاني أو زماني، والواجب تعالى في بعضه، ولهذا يفرضون تعدّد القدماء، وعندهم ليس المانع من التعدّد، إلّا دليل

---

(١) يعني بصهره الملا محسن، وتقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص٤١، كلمة بها يجمع بين نسبة المجعولية إلى الماهية ونسبتها إلى الوجود ونفيها عنهما .

التّمانع، أو دليل الحكماء المستلزم للتركيب، أو دليل الفرجة المروي عن الصّادق عليه السلام[١]، حيث خاطبهم بما يفهمون، وإلّا فلا يشكّون في أنه لو لا مثل دليل التمانع؛ المستلزم لفساد العالم، ودليل الحكماء؛ المستلزم للتركيب، ممّا به الاشتراك، وممّا به الامْتياز، ودليل الفرجة؛ المستلزم للكثرة، لا إلى نهاية، لَجاز التعدّد في القدماء؛ لأنّ الأَزل عندهم واسع لا يتناهى، فيَسَع كلّ ما يفرض كَوْنُهُ فيه بلَا نهاية، ويتوهّمونه مكاناً مرة، وتارة وَقْتاً، فيقولون : هو في الأزل؛ ويريدون المكان .

وربّما يستدلّ من قرأ خطبة النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير، في قوله عليه السلام : **(وأحاط بكل شيء علماً، وهو في مكانه)**[٢] .

---

(١) عن إبراهيم بن هاشم القمي، عمن حدثه، قال : حدثنا العباس بن عمرو الفقيمي، عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام، فكان من قول أبي عبد الله عليه السلام له : **(لا يخلو قولك : إنهما اثنان، من أن يكونا قديمين قويين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قوياً، والآخر ضعيفاً، فإن كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه، ويتفرد بالتدبير، وإن زعمت أن أحدهما قوي، والآخر ضعيف؛ ثبت أنه واحد، كما نقول : للعجز الظاهر في الثاني .**

وإن قلت : إنهما اثنان لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة، أو مفترقين من كل جهة فلما رأينا الخلق منتظماً، والفلك جارياً، واختلاف الليل والنهار، والشمس والقمر، دل صحة الأمر والتدبير، وائتلاف الأمر على أن المدبر واحد .

ثم يلزمك إن ادعيت اثنين فلا بد من فرجة بينهما حتى يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثاً بينهما، قديماً معهما، فيلزمك ثلاثة، فإن ادعيت ثلاثة لزمك ما قلنا في الاثنين، حتى يكون بينهم فرجتان، فيكون خمساً، ثم يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية في الكثرة، ...) . [التوحيد، ص٢٤٣، ح١، باب : ٣٦] .

(٢) التحصين، ص٥٧٨، باب : ٢٩ . تفسير الصافي، ج٢، ص٥٦، في تفسير الآية : ٦٧ من سورة المائدة . بحار الأنوار، ج٣٧، ص١٩٨، ح٨٥، باب : ٥٢ .

وقد يقولون : الأزل سابق للدّهر، وهو الأزلي، يعنون قبل كـل شـيء، والأبدي يعنون بعد كل شيء، وكل ذلك لعدم معرفتهم بالأزل وبما يقولون، وما يلزمهم من قولهم، فإنه إذا كان في الأزل، والأزل ظرف لَه وقـتيّ أو مكـاني، تعدّدت القدماء؛ لأنه تعالى قديم، والأزل قديم .

وربّما ذهب بعضهم، ومنهم المصنف إلى أنه اعتباريّ، لا لَـه تحقّـق، ولا ثبوت لَه في الخارج، كما قالوا : في القدم والوجوب والإمكان، محتجّين بأنه لو كان القدم والأزل موجودَين، لكان القدم قديماً، فيكون لَه قدم، ويكون لـلأزل أزل، وللإمكان إمكان، وما أشبهها من الأمور الاعتباريّة عندهم .

ويلزم الدَّور أو التّسلسل، وكلّ ذلك لعدم معرفتهم، وعدم معرفتهم نشأ من أخذهِمْ معارفَهم وعلومَهم من غير أهل الحقّ أئمة الهدى عليهم السلام، لأنّ النبي وأهل بيته أقرّوا الناس على ظاهر المعرفة، ووعدوا من آمن منهم، وعمل من الصالحات بالجنّة، كما قال تعالى : ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ**﴾[١]، فإصابة الحق لا يكون إلّا لرجلين؛ رجل نظر وروى أخبارهم عليهم السلام وعرف الحق من عندهم بالتسليم لهم، والردّ إليهم، فعرّفوه بالإلهام حقّهم، ومعاني أخبارهم، ومراداتهم «صلّى الله عليهم» .

ورجل لم يخرج في معرفته عمّا عليه ظاهر المؤمنين، وترك كلّ ما خالفه من كلام الحكماء والصوفيّة[٢] ورموزاتهم، وترك توغّلاتهم، مما يخالف ما عليه عامّة المسلمين والمؤمنين .

وأمّا من اتّبع أولئك، ودخل معهم في توغّلاتهم وتلوّناتهم، فإنه لا يصيب الحق، ولقد رويت بطرقي المتصلة إلى هارون بن موسى التلعكبري، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد،

---

(١) سورة الأنبياء، الآية : ٩٤ .

(٢) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

عن ابن أبي عمير، عن زيد الزرّاد، قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : (**اطلبوا العلم من معدن العلم، وإيّاكم والولائج، فهم الصادّون عن الله .**

ثم قال : ذهب العلم، وبَقِي غبَراتُ العلمِ في أوعية سُوء، واحذروا باطنها، فإنّ في باطنها الهلاك، وعليكم بظاهرِها؛ فإنّ في ظاهرها النجاة)[١] .

والمراد بأوعية السّوء؛ الناس غير الشيعة، كما قال عليه السلام : (**إن لنا أوعية نملؤها علماً وحكماً، وليست لها بأهل، وما نملؤها إلّا لتنقل إلى شيعتنا، فانظروا إلى ما في الأوعية فخذوها، ثم صَفّوها من الكدورة، تأخذونها بيضاء نقيّة صافية، وإيّاكم والأوعية فإنها وعاء سوءٍ فتنكّبوها**)[٢]، رويته بالطريق المذكور إلى زيد، قال : حدّثنا جابر بن يزيد الجعفي، قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول الحديث .

[تعجب الشارح تتئن بترك المصنف مذهب أهل البيت عليهم السلام والتمسك بمذهب مخالفيهم]

والعجب العجيب كيف يتركون مذهب أئمتهم، ويتّبعون مذهب مخالفيهم، ويأوّلونَ ما ورد عن أئمتهم عليهم السلام، الموافق لما عليه عامّة المسلمين، إلى مراد مخالفيهم المخالف لما عليه عامة المسلمين، ويقولون : مع ذلك كله هذا مراد الأئمة عليهم السلام، حتّى أنّهم يقولون : ليس لله إن شاء فعل وإن شاء ترك، وليس لله لو شاء أن يهدي النّاس هدايتهم، وليس لَه في جميع أفعاله، إلّا وجه واحد كما ذكره الملّا محسن في الوافي[٣]، ومن ذلك اتفاق أئمتنا عليهم السلام على أن مشيّئة الله

---

(١) الأصول الستة عشر، ص٤ . بحار الأنوار، ج٢، ص٩٣، ح٢٧، باب : ١٤ . مستدرك الوسائل، ج١٧، ص٢٨٥، ح٣، باب : ٨ .

(٢) بحار الأنوار، ج٢، ص٩٣، ح٢٦، باب : ١٤ . مستدرك الوسائل، ج١٧، ص٢٨٤، ح٢، باب : ٨ .

(٣) راجع كتاب الوافي، ج١، ص١٠٠-١٠١، باب : صفات الفعل .

وإرادته حادثه، لم يرد عنهم عليهم السلام خبر يوهم خِلاف ذلك، وهؤلاء اتّفقوا على أن إرادة الله تعالى قديمة، وأنها عين ذاته تعالى، وأنّ هذا مذهب الأئمة عليهم السلام، حتّى أن المصنف ذكر الإرادة في كتابه الكبير الأسفار، وأنها قديمة، وهي عين ذاته، وأطال في ذلك الكلام جدّاً، وهو يستدلّ على قدمها من العقل والنقل، إلى أن قال : «فعُلِم من هذه الآيات ونظائرها، أن إرادته تعالى للأشياء علمه بها، وهُما عين ذاته تعالى .

وأمّا الحديث فمن الأحَاديث المروية عن أئمتنا وساداتنا عليهم السلام في الكافي وغيره في باب الإرادة، ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى، قال : قلت : لأبي الحسن عليه السلام، أخبرني عن الإرادة من اللّه ومن الخلق؟ .

فقال عليه السلام : **(الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من اللّه تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروّي ولا يهم ولا يفكّر، وهذه الصِفات منفيّة عنه، وهي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول : له كن فيكون، بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همّة ولا تفكّر، ولا كيف لذلك، كما أنه لا كيف له)**[1] .

ولعلّ المراد من الضمير تصوّر الفعل، وما يبدو بعد ذلك، واعتقاد النفع فيه، ثم إنبعاث الشوق من القوّة الشوقيّة، ثم تأكّده واشتداده إلى حيث يحصل الاجماع المسمى بالإرادة، فتلك مبادئ الأفعال الإرادية القصديّة فينا، والله سبحانه مقدّس عن ذلك كله»[2]، انتهى ما أردتُ نقله من كلامه، وهو طويل .

---

(١) أصول الكافي، ج١، ص١٠٩، ح٣، باب : الإرادة أنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل . وفي التوحيد، ص١٤٧، ح١٧، باب : ١١ . وعيون أخبار الرضا عليه السلام، ج٢، ص١٠٩، ح١١، باب : ١١ . وبحار الأنوار، ج٤، ص١٣٧، ح٤، باب : ٤، باختلاف يسير .

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٥٥، فصل : ٩، الموقف الرابع في قدرته تعالى .

فبالله عليك تأمّل حال هذا هو وأتباعه، في زعمهم أن الإرادة قديمة، وهي عين ذات الله سبحانه، ويستدلون على دعاويهم بمثل هذا الحديث الصحيح الصريح، في خلاف دعاويهم، فإنه قال: (**وأما من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك**)، وقال: (**فإرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول لَه كن فيكون**).

والمصنف يقول مراد الإمام عليه السلام أنها قديمة، وأنها عين ذاته تعالى، تأويلاً لكلامه عليه السلام على كلام أئمته الصوفيّة[1]، الّذين هم وأتباعهم الولائج، الصّادّون عن اللّه، والإمام عليه السلام إيّاهُمْ عَنَى.

وأنت أيّها النّاظر إذا كشف اللّه لك عن بصيرتك، ونظرتَ في كتبهم، وجدتَ أنّهم ما أدركوا من الإقبال معشار عشيرٍ من الإدبار.

[ما هو مراد المصنف تتش من الحكمة المضنونة؟]

وقوله: «وهذا من الحكمة المضنونة بها على غير أهلها»؛ المضنونة قياسه أن يقول: المضنون، لأن الوصف جارٍ على غير مَن هو لَه، وهو بالضاد المعجمة؛ بمعنى المبخول بها، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ**﴾[2]؛ أي: ببخيل، على قراءة الضاد، وعلى قراءة الظاء المؤلّفة، بمعنى مُتَّهَم.

[مراد المصنف تتش من الكمل]

ويريد به المصنّف أنّ ما ذكره من الأسرار التي بخل بها كبار الصوفيّة وأتباعهم، من الحكماء عن غير أمثالهم، لأنّ غيرهم لا يقبلها، وهو كما قال، وذلك لأن غيرهم أحد الرجلين، إما رجل وفّقه اللّه لإقتفاء أثر أئمة الهدى عليهم السلام فبصّره اللّه ببركة اتّباعهم الهدى والضلالة، فلم يقبل كلام المصنف، والصوفيّة هداية من الله سبحانه.

---

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب.

(٢) سورة التكوير، الآية: ٢٤.

وإمّا رجل أخذ بظاهر ما عليه عامّة المسلمين، وترك ما خالفه، فلم يقبل كلامهم، لأنّه مخالف لما عليه عامّة المسلمين .

ومراده من الكمّل كبار الصوفيّة، ومَن وافقهم كابن عربي(١)، والغزالي(٢)، والبسطامي، وابن عطاء الله(٣)، وعبد الكريم الجيلاني(٤) وأمثالهم، وأبي نصر الفارابي(٥) .

وقوله : «وهذه الأسماء ليست ألفاظاً»؛ قد تقدّم الكلام عليه .

[قول المصنف ﷺ : أن المعتني بهذا العلم هو الذي حقق ودون مسائل كثيرة فيه، ...إلخ]

قال : «والمعتنون بهذا العلم حقّقوا ودوّنوا مسائل كثيرة فيه، على النظم الحكمي، على ترتيب الحكمة الرسميّة، المبتني على مبادئ وموضوعات، وأقسام أصليّة وفرعيّة، ومطالب وغايات لإنقسام أسمائه العظام، إلى جواهر وأعراض، وأعراضها إلى مقولاتٍ تسعة؛ من كمّ وكيف، وأين ووضع، ومتى وإضافة، وجِدَة وفعل وانفعال، على أنّ الجميع بسائط عقلية، موجودة بوجود واحدٍ، واجبِ لذاته، وهذا من عجائب أسرار عظمة الله»(٦) .

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

(٢) **الغزالي هو** : «أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الملقب حجة الإسلام الطوسي الفقيه الشافعي، وكان مائلاً إلى الانفراد والعزلة، توفي عام : «٥٢٠ هـ»» . [الكنى والألقاب، ج٢، ص٤٩٢] .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٥) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٦) كتاب العرشية، ص٢٣ .

[الحكمة النظرية وتعريفها على رأي المصنف ﵀]

أقول : قوله : «بهذا العلم»؛ الظاهر أن المراد من هذا العلم علم الحكمة النظرية، التي هي علم بأحوال أعيان الموجودات، على ما هي عليه بحسب الطاقة البشريّة .

ويحتمل أَن يراد منه العلم الجفري، المتعلق بأحوال الأسماء اللفظية، للتصرف في الأسماء المعنويّة، وعلى الأول لا يشار به إلى كل ما يتضمنه حدّ الحكمة، بل إلى ما يتعلّق بالصّفات، لأنها هي الأسماء، ويبحثون فيها فيما يتعلق بموضوعاتها، وعلل أكوانها ومبادئها وغاياتها، وما يتبع ذلك من كونها أصلية أو فرعيّة، لأنها تنقسم إلى جواهر وأعراض، والجواهر إلى مفارقات، وبرازخ ومادّيّات، وإلى علويات وسفليّات، وإلى ثابتة ومتغيّرة، والأعراض إلى لازمة وغير لازمة، وإلى قارّة وغير قارة، وإلى صدوريّة وظهورية، وتحققية وعروضيّة، وكلها إلى المقولات التسع؛ كمّ وكيف، وأين ومتى، ووضع وإضافة، ومُلْك وفعل وانفعال، عند الحكماء، أو إلى اثنين وعشرين عند المتكلّمين؛ عشرة مشروطة بالحياة، وهي القدرة والاعتقاد، والظن والنظر، والإرادة والكراهة، والنفرة والشهوة، والألم والإدراك، واثنا عشر غير مشروطة بها؛ وهي الحياة والأكوان، والألوان والطعوم والروائح، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والأصوات والاعتماد والتأليف، وزاد بعضهم البقاء، وزاد بعض الفناء عرضاً لا في مَحلٍّ .

فهذه أربعة وعشرون عرضاً على اختلاف الحكماء، والمتكلّمين في الأعراض، والمتكفّل به علم المَبْدأ، لأن كل ما يتضمّن حدّ الحكمة، يبحثون فيه أيضاً عن المسمى، بل عن ذاته تعالى عن ذلك .

والصوفية[1] قد يطلقون الاسم على الذات المتّصفة بالصفات، كَمُسمَّى الله،

---

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

ونحن نقول : أعلى ما يصدق عليه الاسم العنوان، الذي يسمونه الأئمة عليهم السلام بالمقامات والعلامات، ثم الفعل، ثم المعاني، ثم الأبواب، وهكذا .

وقد بيّنّا سابقاً أن المقامات مثل القائم لزيد، وهو الفعل، ومحلّه الحامل لَه، كالحديدة المحميّة بالنار، وإنّ الفعل كالحركة التي بها أَحْدَث زيد القيام، والفعل تتعدد أسماؤه باعتبار متعلقه، كالمشيئة والاختراع، وكالإرادة والإبداع، وكالقدر والقضاء، والإمضاء والإذن .

وإنّ المعاني أثر فعله؛ كالقيام، وهي معاني أفعاله؛ كالحقيقة المحمديّة، وأنّ الأبواب هم الملائكة العالون؛ كعقل الكل، وروح الكل، ونفس الكل، وطبيعة الكل .

وعَلَى الثاني : ما يبحثون فيها على حسب مطالبهِمْ، ويقولُونَ : أن اللفظية محلّ المعنويّة ومتعلّقها، وصفتُها وظاهرها، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : **(الروح في الجسد كالمعنى في اللّفظ)**[1]، فكما أن الجسد محلّ الروح، ومتعلّقها وصفتها وظاهرها، وكل ما يراد أَنْ يتوصّل به إلى الروح، فإنما هو بواسطة الجسد، فكذلك اللفظ الذي هو للمعنى بمنزلة الجسدِ للرّوح، ويتصرفون فيها بحسب مطالبهم عند إرادة اتّصال الطالب بالمطلوب، بمزج اسم الطالب باسم المطلوب، ويوسّطون بين الاسمين اسم المالك المطلوب منه الحاجة، وهو الله تعالى، ويمزجون بين حروفها بالتكسير الكبير، أو المتوسط، أو الصغير، أو بالتبديل الحار بالبارد، والرطب باليابس، أو العكس، أو بالتعديل بزيادة الحروف المعدّلة، أو بالتبديل؛ كبسط الطبيعي، وبسط الغريزي، وبسط الترفعي بالترقي، بالآحاد إلى العشرات، وبها إلى المئات، وهكذا .

أو بالتوليد كالتضارب، وأخذ المناسب، أو المواخي، أو المعادي، أو المحابب، أو المباغض، أو بالظلمانية بالنورانية، أو بالعكس، أو بتعديل القوى، بالتكسير

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٢٩٧) من هذا الكتاب .

المتوسط، أو بالوفق، أو بمراعاة المسرودة، والملفوظة، والمكتوبة، وما أشبه ذلك ممّا هو مذكور في علم الهيمياء، ويجذبون بهـا معانيهـا؛ أي : الأسمـاء المعنويّـة، وينـزّلونها إلى مطالبهم، فيسخّرون بها الملائكة والجن، والخلـق والكواكـب، والعناصر والمعادن، والنباتات وسائر الحيوانات، وكلّ ذلك بما أودعَ في أسمائـه تعالى، من أزِمّة أمور الأشياء كلها، ذلك تقدير العزيز العليم .

[كيف يكون جميع المعقولات بسائط عقلية على رأي المصنف تتمُّ؟]

وقول المصنّف : «على أن الجميع بسائط عقلية»؛ يشير بـه إلى أن كـلّ الأسماء مجردات، وليس كما قال : بل منها مجردات، كالتي عناها مـن الصـور العلميّة، ومنها مادّيّات، ومنها أعراض جسمانية، ومنها برازخ، ومنها ألفـاظ، وكيف لا تكون أَسْماء الْأسْماء أَسْماء، وتكون أعراض الأعراض أعراضاً، فـإن صفة الصفة صفة، كما هو مقرّر مما لا اشتباه فيه .

والفقهاء من علمائنا «رضوان الله عليهم» أجمعوا على تحريم مسّ نقش اسم الله للمحدِث، مع أنه ظرف للّفظيّ، ويطلقون على النقش الاسم حقيقة، ولكن جعل اللفظي، أو النقش الدال عليه ليس باسم للّهِ تعالى، جهْلٌ وغباوة .

[هل وجود الموجود موجود بوجود الله تعالى؟]

وقوله : «موجودة بوجود واحد، واجب لذاته»؛ يشير به إلى أنّها موجودة بوجود الله تعالى، وقد قلنا سابقاً : هل هي في ذاته، أم خارج ذاته؟، وعلى الأول هل هي غيره؟، بأن يعلم بأن في ذاته شيئاً غيرها، أم لا .

وعلى الفرض الأول من الأول، هل هو محيط بها، أم هي محيطـة بـه، أم متمازجانِ .

وعلى الثاني من الأول، هل مفهومه مغاير لمفهومها أم لا؟، فعلى كونـه في ذاته مغايرة لَه إن كان محيطاً بها، كان ظرفاً لغيره، وإن كانت محيطة بـه كـان محصوراً، وإن كانا متمازجين لم يكن صمداً، لأنه أيضاً ظرف، وللغير فيه مدخل.

وعلى كونها عين ذاته، وغيرها بالمفهوم كما يقوله هؤلاء، يكـــون بســـيطاً باعتبارٍ، ومركّباً باعتبار، وهم يقولون : آية ذلك أنّ الصُّور المتعدّدة في الْمرايـــا لشخصٍ واحد، وُجُودُهَا نَفْسُ وُجُودِ ذلك الشَّخْص، ولهذا إذا تحرّكَ تحرّكَـــتْ بحركته، لأن وجودها نفس وجوده، وليس الأَمْر كَما يُظَنُّ، لأنّ الصُّور في المرايا لَيْس وجودها نفسَ وُجودِ المقابل، وإلّا لَما فقدَتْها ذاتُه في حَالٍ، وإنّمَا وُجُودُهَا هيئة صورتهِ المنفصلةُ، لأن صورته المتّصِلَة ليسَتْ هي الّتي في المرآة، وإنّما التي في المرآة هَيْئَتُهَا الإشراقيّة، وهي كالشعاع الواقع عَلى الجدار من الشَّمْسِ، والشعاع وجوده من إشراق الشَّمْسِ، وكثافة الجدار ماهيته يتوقّف ظهوره عليها، وكـــذا الصُّوَر الّتي في المرايا، فَإنّها هَيْئات صورة المقابل، وهي الهَيْئات المنفصلة؛ بمعنى أَنَّها لَيْسَتْ هي العَارِضَة عَلى الشخص، لا بمعنى أنّها منقطعة عن الهيئة العارضة، بـــل تستمدّ منها وجودُها مَدَداً سيّالاً، وهذا المدد هو وجودها، ومَاهيتها هَيْئة المِـــرآةِ كما تقدَّمَ .

فوجود هذه الصور من إِشْرَاقِ الهيئة العارضة، وهي في فَيْضه واحِد من الهيئة العَارِضة، ولكنّه منبسط على المرايا، فهو متكثّر في المَرايَا، ولـــيس هـــو وجـــودَ العَارضة على الشخص، لأَنَّهُ منْ إِشْراقِهَا، فضلاً عَنْ أَنْ يكـــونَ هـــو وجـــودَ الشاخِص، وأين هذا من ذاك .

وإنما أكرّر هذا ومثله ليستقرّ في أذهانِ النّاظرين، إذ بدون الترديد والتّكرير لا يكاد يستقرّ، لعدم انسهم بمثل هذه الحكمة .

[القاعدة الحادية عشر من المشرق الأول]
[في : الفاعلية بالنسبة إلى الله تعالى]

قال : «قاعدة فاعلية : كل فاعلٍ إمّا بالطّبع، أو بالقسر، أو بالتّسخير، أو بالقصد، أو بالرّضا، أو بالعناية، أو بالتّجلّي، وما سوى الثلاثة الأول إرَاديٌّ البتّة، والقسمان الأولان : خاليان عن الإرادة البتّة .

وأمّا الثالث : فيحتمل الأمرين، وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدّهريّة[1] والطباعيّة، وبالقصد مع الداعي عند بعض المتكلّمين، وبالقصد الخالي عنه عند الأكثر منهم، وبالرّضا عند الإشراقيّين، وبالعناية عند المشّائين[2]، وبالتَّجلّي عند الصُّوفيّين[3]، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ﴾[4]»[5] .

[تقسيم المصنف ﷺ أقسام الفاعل وتعاريفه لهم]

أقول : قال المصنّف في الكتاب الكبير : «فإذا علمتَ أقسام الفاعل، فاعلم أنه ذهب جمع من الطباعيّة، والدّهريّة، -خذلهم الله- إلى أن مبدأ الكلّ فاعل

---

(١) **الدهرية** : «قوم يقولون : لا رب ولا جنة ولا نار، ويقولون : ما يهلكنا إلّا الدهر، وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان منهم على غير تثبيت» . [هامش الخرائج والجرائح، ج٢، ص٧١٠] .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٤) سورة البقرة، الآية : ١٤٨ .

(٥) كتاب العرشية، ص٢٤ .

بالطبع، وجمهور المتكلمين إلى أنّه فاعل بالقصدِ، والشيخ الرّئيس(١) وفاقاً لجمهور المشّائينَ(٢)، إلى أن فاعليته للأشياءِ الخارجيّة بالعِنايةِ، والصورِ العلميّة الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرِّضا .

وصاحب الإشراق(٣) تبعاً لحكماء الفرسِ، والرّواقيين إلى أنه فاعل الكلّ بالمعنى الأخير، وسنحقق لك في مستأنف الكلام في الأصول الآتية إن شاء الله تعالى، أن فاعل الكل لا يجوز اتّصافه بالفاعلية، بأحد الوجوه الثلاثة الأُوَلْ، وأن ذاته أرفع من أن تكون فاعلاً بالمعنى الرابع، لاستلزامِه مع قطع النّظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم، تعالى عن ذلك علوا كبيراً .

فهو إمّا فاعل بالعناية أو بالرضا، وعلى أيّ الوجهين فهو فاعل بالاختيار؛ بمعنى إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، لا بالايجاب كما توهمه الجماهيْر من الناس، فإن صحّة الشرطيّة غير متعلقةٍ بصدق شيءٍ من مقدّمها وتاليها، بل وجوبه أو كذبه، بل امتناعه إلّا أن الحَق هو الأول منهما، فإن فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكلّ قبل الوجود بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها، فيكون فاعلاً بالعناية»(٤) .

[تعريف أقسام الفاعل لغير المصنف ﷺ]

وقد فسّروا الفاعل بالطبع، فقالوا : الفاعل بالطبع مَن يصدر عنه الفعل، بمقتضى طبيعته بلا شعورٍ منه بما فَعَلَ، ولا إرادة، فيكون فعله ملائماً لطبعه .

والفاعل بالقسر هو الذي يصدر عنه الفعل بغير إرادته، سواء كان عن شعور أم لا، ويكون على خلاف محبته .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ٢٢٤، فصل : ١٥، المرحلة السادسة: في العلة والمعلول .

والفاعل بالتسخير هو الذي يصدر عنه الفعل بمقتضى إرادة المسخِّر وداعيه، ويكون ذلك منه أعم من شعوره، وإرادته ورضاه .

والفاعل بالجبر هو أن يفعل المختار بغير اختياره، بل بإرادة مجبره .

والفاعل بالقَصْدِ هو الذي يفعل بإرادتِه لغرضه المقصود بفعلِه، سواء كان بسبب معونة حصول الدَّواعي وانتفاء الموانع، أم بنفس إرادته .

والفاعل بالرضا وهو الذي يكون علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله، وعين معلوميّتها لَه عين وجودها عنه، وعلمه بها عين فعلِه لها، بلا اختلاف في شيء من ذلك .

والفاعل بالعناية وهو الذي يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخير، في ذلك الفعل، في نفس الأمر، فيفعل عن ذلك العلم من غير قَصْد زائد على ذلك العلم .

والفاعل بالتَّجلّي هو أن يلقي مثاله في هويّاتِ الأشياء بحسب قوابلها .

أقول : وهذه التعاريف لهذه المعاني، وكلّ من قال بواحد من هذه الثمانية، أراد منه ما ذكرنا، وفيها كلها مناقشات منهم، فكلّ واحدٍ من أهل هذه الأقوال يناقش فيما سوى ما اختاره، والمصنف هنا وفي سائر كتبه قال : «ما سوى الثلاثة الأول إراديّ البتّة، والقسمان الأولان : خاليان عن الإرادة البتّة .

وأمّا الثّالث : فيحتمل الأمرين» .

[كل حادث من الوجود وليس بعد الله تعالى غير الوجود]

وأقول : أمّا ما كان بالطَّبع فلا ينافي الإرادة، بل قد يكون مع الإرادة، إذ قد يريد مقتضى طبيعته، فيقع الفعل بالداعيَيْنِ .

وما قيل : من أنه ما لا يكون لَه داعٍ غير ميل الطّبيعة، لا ينافي مشاركة الإرادة، لما قرّرنا في كثيرٍ ممّا كتبنا من أن كلّ حادث فهو من الوجود، ولَيْسَ بعد اللّه ﷻ غير الوجود، وهو شعور واختيار وإرادة، وتمييز وفهم وحياة، فكل شيء فيه هذه الصفات بحسبه، فما كان قريباً من المبدأ كانت فيه هذه الأوصاف أقوى، وما بعد كانت أضعف، فالأقوى كنوع الإنسان، والأضعف كالجمادات،

وما بينهما بنسبة مرتبته من الوجود، فالحجر ينــزل بطبعه هذا في الظاهر .

وأمّا في الواقع فكما قرّرنا في الفوائد، وشرحها إنّ الحجر خلقها اللّه مـــن أسفل مراتب الوجود، وفيه ما في الإنسان بنسبة وجوده، ولهذا يسبّح اللّه، فقال تعالى : **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْـبِيحَهُمْ﴾**[١]، وقال تعالى : **﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَـكٍ يَسْبَحُونَ﴾**[٢]، فقال : تسبيحهم ويسبحون، ولم يقل تسبيحها ويسبحن، بـل ذكرهم تعالى بضمير العقلاء، وكذلك قوله تعالى : **﴿فَقَالَ لَهَا﴾**؛ أي : للسماء وللأرض **﴿ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾**[٣]، ولم يقل طائعات .

والأخبار الدالّة على تكليف الجماد والنّبات أكثر من أن تذكر، وكلّ ذلك لا يكون إلّا مع الشعور والاختيار والإرادة .

[كيفية خلق الحجر ونزوله]

وأمّا الحجر في نزوله بطبعه فهو مختار ومريد للنـزول، لأن الله سبحانه وكّلَ به ملكاً ينــزل به إلى ما يريد سبحانه، وركز في طبيعته شهوة طاعة الملك، فهو ينــزل ظاهراً بطبعه، وباطناً باختياره وإرادته، وإذا دفعه دافع إلى الهواء صعِد حتّى تنتهي قوّة الدافع .

وحقيقته أن عضو الدافع، وكّل اللّه به ملكاً أقوى مـن الملـك المنــزل للحجر، وركز في الملك المنــزل محبة طاعة الملك المصعِد وشهوتها، فيرفع الحجر بشهوته وإرادته تبعاً لشهوة الملك المنــزل وإرادته، حتى تنتهي قوّة الدافع التي هي طبق قوّة الملك المصعِد، فيترل بالحجر كذلك، فهو في نزوله بطبعه، ومختار ومريد، وكذا في صعوده بالدفع، إلّا أن إرادته للصعود لذاته ناقصة، والدافع متمّم لها .

---

(١) سورة الإسراء، الآية : ٤٤ .

(٢) سورة الأنبياء، الآية : ٣٣ .

(٣) سورة فصلت، الآية : ١١ .

واعلم أن ما ذكرته وإن كان بعيداً عن أفهام الناس، إلّا أنّه مذهب أئمة الهُدَى عليهم السلام، وما ذكرته لك فهو معقوله، والكتاب والسنة ناطقان بذلك وبأدلّته، ولكن يطول الكلام بذكرها .

[رد الشارح ﷺ على المصنف ﷺ بأن ليس في هذا العالم شيء بالقسر بل كله اختيار]

فقول المصنف : «بأن ما كان بالطبع فهو خال عن الإرادة البتّة»؛ جار على مذاق العوام .

وأمّا الخواص فعندهم أن ليس في العالم شيء بالقسر، بل كله اختيار، ولكن هذه الثمانية التي ذكر كلّها مختارة مريدة، إلّا أنّ الاختيار في سبعة منها ناقص، وهي ما سوى ما بالقصدِ، فإنه يقع بإرادة واختيار تامّين .

أما الثلاثة الأول فهو يوافقنا على عدم وجود اختيار تام فيها، فلا تصلح لفاعلية المختار .

وأمّا ما كان بالرضا فإنه إذا قال : علمه الذاتي علّة لوجود مفاعيله، فإن أراد بالعلة علّة الكون، فالعلم من حيث هو علم لا يكون علة الكون، وإنما علّة الكون الذات، إذ العلم من حيث هو لا يكون مؤثراً، وإن أراد علّة التكوين فلا تكون إلّا للفعل، لأنّ العلم ليس هو المكوّن به ولا المكوِن، فلا يصلح الفعل بالرضا خاصة من القادر المختار، إلّا كونه مصاحباً للفعل بالقصدِ .

وأمّا الفاعل بالعناية فيلزم منه إمّا الجبر في الأفعال الاختياريّة، وإمّا كون الأشياء قديمة غير مجعولة، والكلّ باطل لعدم القصد الزائدِ على العلم، ولمساواته للإيجاب، لأن الموجب هو الذي لا يتخلّف عنه مفعوله .

والفاعل بالعناية إذا كان علمه الذي هو ذاته هو العلة لا غيره، وهو علّة تامّة فقد كان فاعلاً بالإيجاب وهذا ظاهر .

وأمّا ما كان بالتجلّي كما تقوله الصوفية[١]، وهو أن يلقي الفاعل مثاله في هويّات الأشياء، بحسب قوابلها، فإذا أرادوا به أنّ الهويّات هي الصور العلميّة الغير المجعولة سواء، قيل : أنّها في علمه الذي هو ذاته أم مُعَلّقة به، كالظلّ بذي الظلّ؛ فهذا باطل لاستلزامه إثبات أشياء غير اللّه سبحانه لم يكن محدِثاً لها .

وإن أرادوا به أنّ الهويّات الملقى فيها هي نفس القوابل .

وإنما قيل : بحسب قوابلها، أن الملقَى وهو المثال قد تختلف جهاته وكمّيّاته، وكيفيّاته ورُتَبُهُ وأمكنتُه، وأوقاته وأوضاعه، وما أشبه ذلك من المشخّصات، وهذه هي حدود القابلية، والإنفعال المسمى بالصورة، وبالماهية بالمعنى الأول كما مرَّ، وهي من نفسِ المثال الملقى من حيث نفسه وهو متقدم بالذات، مساوقٌ لَها في الظهور، كالكسر والإنكسارِ .

وإنّ المراد بالإلقاء تحقّق المثال وظهوره بشرائط الظهور، والتّحقّق الّتي هي المذكورة .

[المراد من المثال الملقى]

وأنّ المراد بالمثال هو وصف الله نفسه الفَهْوانيّ لعبده، وهو الوصف المُحْدث الّذي ظهر به لعبده، وهو حقيقة عبده منه تعالى، وهو المسمى بنور اللّه في قوله : (**فإنه ينْظر بنور اللّه**)[٢] وهو الفؤاد لعبده، وهو المسمى بالوجود عندهم، وهو المادّة عندنا، فإنْ أَرادُوا هذا كما ذكرنا فهو حَقٌّ .

وقد أشارَ أمير المؤمنين عليه السلام إلى ما ذكرنا بقوله : (**لا تحيط به الْأوهَامُ، بَلْ تجلى لها بِهَا، وبِها امتنعَ منها، وإليها حَاكمها**)[٣] .

وكلّ جزئيّ مما ذكرنا إن أرادوا غيره فهو باطل، وكل ما ذكرنا قد ذكرنا

---

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٩٢) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٨٩) من هذا الكتاب .

ما يدلّ عليه دلالة قطعيّة، ونذكر فيما بعد .

وإن أرادوا بالمثال شيئاً ليس بمجعول؛ فهو باطل، لأن الإلقاء لا يتعلّق إلّا بالحادث؛ لأنه إنزاله من رتبته إلى غيرها .

وإن جعلوه حادثاً، وجعلوا الهويّات الملقى فيها ليست مجعولة؛ فهو باطل، لأنّ الحادث مجعول، ولا يحلّ مجعول في غير مجعول، وإن جعلوها مجعولة، وهي لم تكن صورة المثال المجعول، كان الحاصل منهما مركّباً، وليس ذاتاً واحدة؛ فهو باطل .

وإن جعلوا المثال هو الفعل؛ فهو باطل، لأن المثال هو الملقى، والفعل هو الإلقاء .

والحاصل أنه تعالى إنّما خلق المادة للمخلوق، والمخلوق لا يقدر على الظهور بدون ضميمة، هي هويّته، وهي الماهيّة بالمعنى الأول كما تقدم، والصورة فخلق له ثانياً وبالعرض الماهيّة على تفصيل ما مر، فراجعْ .

[كل منتهي إلى غيره فهو حادث مخلوق]

وقول المصنّف في كتابه الكبير كما نقلنا : «وإن ذاته أرفع من أن تكون فاعلاً بالمعنى الرابع، لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرارِ التكثرَ، بل التجسمَ تعالى عن ذلك علوّا كبيراً»[1]؛ يريد بالرابع أن يكون فاعلاً بالقصد، غلطٌ دخل عليه من قواعده التي منها أنه يفعل بذاته، وتعالى عن ذلك علوا كبيراً، لأنّه يلزم منه ما يذهب إليه، من أن الخلق تنتهي إلى ذاته، ومعلوم أنّ مَن انتهى غيره إليه فهما حادثان، لما يلزم بينهما من الاتصال أو الانفصال، والافتراق أو الاجتماع، ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام : (**انتهى المخلوق إلى مثله، وألْجأهُ الطلبُ إلى شكله**)[2] .

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ٢٢٤، فصل : ١٥، المرحلة السادسة : في العلة والمعلول .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

وإنما هو فاعل بفعله، وفعله مشيئته وإرادته، كما تقدم في حديث الكاظم عليه السلام، وفعله تعالى واحد إلى كل شيء، كما قال تعالى: **﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾**[١]، وقال: **﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾**[٢]، إلّا أنه لَه رؤوسٌ بعدد جميع الخلق، كلّ رأسٍ يتعلّق بممكنٍ يحدثه لا يصلح لإحداث غيره، والفعل خلقه اللّه بنفسه، أي: نفس الفعل، وأقامه بنفسه قيام صُدورٍ وتحقّق، ولا كيف لَه، لأنّ الكيف إنما حدث به، فالقصد التخصيصي التّشخصي منسوب إلى خُصُوص الرّأس المختص بالمقصود لما بينهما من التوافق، وإن كان باللّه تعالى هذا وصف في الغائب، ونظيره في الشاهد، أنه إذا حلّت الشمس برج الحمل، سخن العالم السفلي بحرارة الشمس، لقربها من أُفْقِنَا، وكان موافقاً لوجود الرطوبة من فصل الشتاء، فاجتمعت الحرارة والرطوبة اللتانِ جعلهما الله علة الكون، فينبت النبات وكل شجرة، بل كل ورقة لها حصّة من علّة الكون لا تصلح لغيرها، فتنبسط علة الكون وهي واحدة على جميع الأشجار والنبات، والورق والثمر، وكلّ شيء لَه حصّة منها تختصُّ به لا تصلح لغيره، والمخصّص الذي عنه القصد إرادة الله تعالى، وهي فعله، فقال تعالى: **﴿يُسْقَى بِمَاء وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ﴾**[٣]، فالتفضيل لبعضٍ على بعضٍ لا يكون بالإهمال، والإتّفاق بدون قصدٍ كما تقوله الدهرية[٤]، ولا بنفس الذات البحت تعالى لما يلزم من المفسدة، فلم يبق إلّا برؤوس الإرادة.

وأما الاضطرار فإنّما يلزم على القول بالرضا أو بالعناية، كما ينطق به تعريفهما لمن يطلبُ صريح الحقّ القول بالإيجاب.

---

(١) سورة القمر، الآية: ٥٠.

(٢) سورة لقمان، الآية: ٢٨.

(٣) سورة الرعد، الآية: ٤.

(٤) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (٣٧٣) من هذا الكتاب.

وأمّا التكثر والتجسم، فإنما يلزم بأنه تعالى فاعل بذاته، وأن الخلق ينتهي إلى ذاته تعالى، لاختلاف أحوال ذاته، فإنه قبل الفعل وحده، وبعد الفعل كان معه غيره، وقبل الفعل غير فاعل، وبعد الفعل فاعل، فإذا نسبت الحالتان إلى ذاته جاء المحذور، ولا يجيء شيء منه إذا قلنا : أنه تعالى قبل الفعل، إنما هو هو، وبعد الفعل كان الفعل ليس في الأزل الذي هو الذات الحق تعالى، بل هو في رتبة الوجود الراجح، وهو نفس الفعل، والمشيئة والإرادة، الأسماء متعددة، والمعنى واحدٌ كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابي : (**المشيئة والإرادة والإبداع، معناها واحد، وأسماؤها ثلاثة**)[1]، وكان الفعل دون الأزل في السرمد الّذي هو الوجود الراجح، ومحلّه الإمكان المسمّى بالعُمقِ الأكبر، كما في دعاء السِّمات[2].

وكان المفعول دون الفعل في الدهر، وعالم الكون، فما دونه في الزمان فلم تتغيّر حالة ذات الحق تعالى، بل كان ولم يكن معه غيره، وهو الآن على ما كان، وتغيير الأحوال إنّما هو في الفعل، باعتبار متعلّقه، فالفعل والإمكان والسّرمد خلقها اللّه وهي الوجود الراجح، لم يظهر شيء منها قبل الآخر، وهو عندنا هو الوجود المطلق، والعقل الكلّي، والدهر والممكن هي الوجود المقيد بالقيود والشرائط، وإن كان بعضها أَبْسَطَ من بعضٍ بمعنى أقلّ تركيباً، وشرائط ومحدّد الجهات، والزمان والمكان، هي عالم الأجسام على تفصيل ربّما نذكره .

[القول الصحيح في أن فاعل العالم فاعل بالقصد والاختيار]

والحاصل القول الحقّ أنّ فاعل العالم فاعل بالقصدِ والاختيار، كما قاله : المتكلمون، وإن كان على غير ما فهموا .

[المختار الكامل يفعل بإرادته ويترك بإرادته]

وقول المصنف : «وعلى أيّ الوجهين، فهو فاعل بالاختيار، ...إلخ»؛ يعني

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٣٣) من هذا الكتاب .

(٢) البلد الأمين، ص١٣٤، دعاء السمات .

بالوجهين بالعناية أو بالرضا، لأنه في بعض كتبه رجّح أنه فاعل بالرضا، وفي بعضها رجّح أنه فاعل بالعناية، ومن عرف معنى ما أرادوا منهما قطع بأنّ الفاعلَ بأحدِهما لا يكون مختاراً .

ولكن المصنّف لّما نسب الفعل إلى نفس الذات، وحكم بانتهاء الخلق إلى الحق تعالى، فحكم بربط الحادث بالقديم، لا يسعه تفريعاً على ذينك الأصلين، إلّا القول بالوجهين، و لم يجسر على إنكار الاختيار، قال : «وعلى أيّ الوجهين فهو فاعل بالاختيار» .

والاختيار الذي فسّره صاحب الشريعة عليه السلام، ومعناه : أنّه إن شاء فعل، وإن شاء ترك، لأنّ هذا هو المعنى الّذي تفهمه سائر المكلّفين، وحيث أمره الله عزّ وجلّ بالتبليغ، أوحى إليه : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[1]، وقومه عليه السلام لم يفهموا من معنى الاختيار إلّا هذا، فإن كان معناه غير هذا فما بلّغ رسالة ربه، وأنا والمؤمنون نشهد أن لا إله إلّا الله، وحده لا شريك لَه، وأن محمداً صلى الله عليه وآله عبده ورسوله، وأنه قد بلّغ عن اللّه جميع ما أمره كما أمره، فصدق اللهُ، وصدق رسوله، وبلّغ المرسلون ما أمروا به، وإنّ آله الذين هم خلفاؤه أدّوا ما أدّى إليهم، كما أمرهم وحفظوا ما استحفظهم، اللهم صل على محمد وأهل بيته الطيبين، وعلى جميع الأنبياء والمرسَلين .

والمصنّف لأجل التطبيق على القول بأحد الوجهين؛ أي : الرضا أو العناية، فسّر الاختيار بما يلزَمُ منه الاضطرار، فإنّ تَفْسيره إنّما يخفى على من لم يسلك طريق أهل العصمة .

وأمّا من اقتصَر على سلوكِ طريقهم «صَلّى اللّه عليهم» فلا يكاد يخفى عليه شيء من الحق، فقال : فاعل بالاختيار، بمعنى إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب .

---

(١) سورة إبراهيم، الآية : ٤ .

وأنا أقول : هذا التفسير عين الإيجاب، وذلك لأن المشيئة عنده هي الذات، فيكون معنى إن شاء فعل، إنّ الذات فعلت .

[معنى أن الله إذا أراد فعل وإذا لم يرد لم يفعل]

وقوله : «وإن لم يشأ لم يفعل»؛ معناه الذات ما فعلت، ويكون المعنى أنّه ليس كل ممكن في العقل خلقه، نعم لو قال : كما نقول : بأن المشيئة هي الفعل، صح لَه نصف كلامه، وهو إن شاء فعل، لأنّ هذا مما لا ريبَ فيه .

وأمّا المغالطة في التعبير فشيء لا يحتاج إلى بيانه هنا، لأن المعنى ظاهر، أنه إذا أراد أن يفعل فعل .

وأمّا النصف الآخر فإنه وإن قال : بحدوث المشيئة، لم يكن لقوله : وإن لم يشأ لم يفعل معنى غير أنّه إذا لم يفعل لم يفعل، وإن فرضها مغايرة للفعل، صحّ لَه ظاهراً الثاني، ولكن ليس هذا معنى الاختيار الكامل، لأن المختار الكامل يفعل بإرادته، ويترك بإرادته، لا أنّه إذا لم يرد لم يفعل، لأن هذا معلوم ضرورة .

ولو تنزّلنا قلنا : إن قال : بحدوث المشيئة والإرادة، صح أن قوله ينفي الإيجاب، ولكن الإشكال توجّه عليه من جهة قوله : بأن المشيئة هي الذات تعالى، فإن المعنى يكون الذات فعل، والذات لم تفعل، فإن هذا لا ينافي الإيجاب، فإن القائلين بالإيجاب لا يقولون : بأن كل ما يمكن كوّنه تكويناً متّصِلاً بالأزل، لأنهم لا ينكرون تجدّد ما تحت فلك القمر آناً فآناً .

[هل أن الله تعالى علة تامة؟]

وإن قالوا : بأنه تعالى علة تامّة، والعلّة لا يتخلّف عنها معلولها، كما نقل عن ثاليس الحكيم الملطي[1]، لأنهم يريدون أنه تعالى علّة تامة في الفاعلية، وجملة

---

(١) **ثاليس المالطي**؛ هو : «أول من تفلسف في ملطية، وقال : إن للعالم مبدعاً لا تدرك ....←

العالم من حيث المجموع وجد بلا فصل، ولكنهم لا ينكرون الشؤون المتجـددة، بأنّها لم تكن قبل هذا التجدّد المحسوس، ولا ينكرون إمكان إيجاد شخصٍ يمشي في أصفهان، فمن أنكره بناء على ما يذهبون إليه من أنه ليس لَه تعالى إلّا وجـه واحد فـي الأشياء، فلا يعلم شخصاً كذلـك، وإلّا لوجب إيجاده فإنّـا بـه مؤمنون .

وبالجملة؛ الفاعل المختار الذي يفعل بإرادته، ويترك الفعل بإرادته، لا أنّـه هو الذي، إذا لم يرد لم يفعل، لأن هذا معلوم عندنا، وليس من معنى الاختيـار، وإنما هو من المضحكات .

[هل صحيح أن كل من أراد معرفة الله تعالى عليه سلك طريق معين؟]

وقوله : «﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ﴾[١]»؛ يريد به هو وأهل ملّته من كبار الصوفيّة[٢]، ما أشرنا إليه في شرح المشاعر، من زعمهـم أنّ اللّه تعالى ربّي سلك بكلٍّ مَن طلب معرفته طريقاً، والطّرق وإن كانت متباينـة مختلفة، وربّما استشهد بعضهم على أن جميع هذه المتناقضة تؤدّي إلى اللّه تعـالى بالسفن الجارية، بريح واحدة، سفينة تغرّب، وسفينة تشرّق، وسفينة تسير جنوباً، وأخرى شمالاً، والريح واحدةٌ، فالاختلاف في معارفهم من اللّه سبحانه .

وأقول : أمّا الصوفيّة فهذا ينطبق على مذهبهم، من أن الهـادي والمضـل،

→...

صفته العقول من جهة هويته، وإنما يدرك من جهة آثاره، ...» . [الملـل والنحـل، ص١٥٣] .

(١) سورة البقرة، الآية : ١٤٨ .

(٢) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

وفاعل الخير، وفاعل الشّر، هو اللّه سبحانه، وحده لا شريك لَه، وليس لشيءٍ من خلقه من المكلّفين وغيرهم فعل، وإنما الأفعال أفعاله، **﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾**[1] .

وأمّا مثل المصنف الذي يثبِت الاختيار للعبد، فكيف يقول : بهذا تبعاً لغيره كأنه له أهل ملّة .

(١) سورة الأنبياء، الآية : ٢٣ .

[القاعدة الثانية عشر من المشرق الأول]
[في: حدوث العالم]

قال: «قاعدة مشرقيّة في حدوث العالم: العالَم كلّه حادث زماني، إذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعَدم زماني متجدّد، بمعنى أن لا هويّة من الهويّـات، ولا شخص من الأشخاص فلكاً، أو عنصراً بسيطاً كان، أو مركّباً جوهراً كـان أو عرضاً، إلّا وقد سبق عدمُه وجودَه، ووجوده عدمَه سبقاً زمانيّاً.

وبالجملة؛ كلّ جسم وجسماني متعلق الوجود بالمادّة، بوجه من الوجـوه، فهو متجدّد الهوية، غير ثابت الوجود والشخصيّة»[1].

[مراد المصنف ﵀ من العالم]

أقول: قوله: «العالم كلّه حادث زماني»، ما يريد به من العـالم ظـاهر كلامه، أنّه يريد به كل ما سوى اللّه تعالى، فإنّه صرّح في الكتاب الكبير الأسفار: أنّ الزمان لم يسبقه شيء إلّا الباري ﷻ[2]، وكلامه هنا مشعر بذلك، وكلامه في ما يأتي يشعر بإنكار المجردات الجزئيّة، وإنّ الكلية ليست من ما سوى الله تعالى، ويأتي كلامه والكلام عليه.

وأيضاً هو مصرّح بأنّ الزمان سابق على العالم كله، والباري تعالى متقـدم عليه، فإذا كان الزمان ظرفاً ما جاز أَن يكون سابقاً، لأنه حينئذٍ ليْس بظـرف؛ لأنّ الظّرف لا يكون بدون المظروف، وهو مدّة، والمدّة لأيّ شيء هي، أهـي لنفسها أم لا شيء لا جائز منهما شيء، والشّيء الموجود لا يوجد إلّا بوجـود وماهيّة.

---

(١) كتاب العرشية، ص٢٤.

(٢) راجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣، ص١٢٤، فصل: ٣٢ في أنه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء إلّا الباري عز مجده.

[مراد الشارح تتن من الوجود]

ومرادنا من الوجود المادّة، وهي في كلّ شيءٍ بحسبه، ومن الماهيّة الصـــورة تتركّب من حدود هَنْدسيّة، يتشخّص بها الموجود، وتتمائز باختلافها الموجودات، وهي الكم، وهو هُنا مقدار حصّة المادة للموجود، والكيف من بياض أو سواد أو غيرهما، والرتبة وهي مقام الموجود بالنسبة إلى مبدئه في القرب أو البعد، والجهة من كونه أمام شيء أو خلفه، أو يميناً أو شمالاً، أو أعلى أو أسفل .

[عدد الأيام التي خلق الإنسان والسماوات والأرض فيها]

والمكان الذي يحلّ فيه، والوقت الذي يوجد فيه، والوضع في ترتيب بعـــض أجزائه بالنسبة إلى البعض الآخر، أو إلى الأمور الخارجة، وهـــذا الأخـــير هـــو السادس من الحدود الصوريّة إن جعلنا الكم نوعيّاً في الحصة المادّية، وإلّا فهو أعني الوضع من اللواحق للستة؛ لأنها هي الأيام التي يوجد فيها المحدث، كالإنسان مثلاً أُحْدِثَ وخُلِقَ في ستة أيّام؛ يوم النطفة، ويوم العلقة، ويوم المضغة، ويوم العظام، ويوم يكسى لحماً، ويوم ينشأ خلقاً آخر؛ يعني تنفخ فيه الروح .

وكَالسّتة الأيام للسماوات والأرض؛ يوم العقل، ويوم النفس، ويوم الطبيعة، ويوم جوهر الهباء، ويوم المثال، ويوم الجسم، أو المـــادة والصـــورة، والفصـــول الأربعة.

[هل أن النفوس زمانية؟]

وقد ثبت بالدليل العقلي والوجداني أنّ النفوس ليست زمانيّة، إذ لو كانت زمانيّة لما نظرَتْ ما مضى من الزمان، وما يأتي منه في الزمان الحاضر، فتجمع ما بَيْنَ أمْسِ واليوم وغَدٍ، ولا يمكن للأجسام العنصريّة ذلك، فدلّ بأنهـــا ليســـت بزمانيّة .

نعم نحن لا نقول : بما يذهبون إليه من أنّ المراد بالتّجرّد عدم المادة والصورة أصلاً، إذ هذا التجرّد مختصّ بالحق ﷻ، لأنه محض التحقّق، والثبوت الذاتي الذي لا يتناهي بذاته في التحقّق والثبوت الذاتييْنِ .

[النفوس كلها مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية]

وإنّما نقول : أنها مجردة عن المادة العنصريّة، والمدّة الزمانيّة، نعم هي أجسام غير عنصريّة، والأجسام الّتي وضع لها هذا اللفظ تصدق على أربعة أجسام :

جسم عنصري؛ وهو المعروف .

وجسم فلكي؛ وهو أجسام الأفلاك التّسعة، وما فيها من أجرام الكواكب السيّارة وغيرها .

وجسم برزخي؛ وهو جسم مقداري، لَه طول وعرض وعمق بلا مادة، وهو الجسم المثالي الظلي الشّبَحِيُ، وهو الّذي يسمونه التّعليمي، وهو الذي يسمون عالمه العلوي «هُورقِلْيَا»؛ يعني ملكاً آخر، وعالمه السفلي بـ«جابلقا وجابَرْسَا» الشرقيّة والغربيّة .

وجسم مجرّد عنها، مُفارق بذاته، مقارِنٌ بفعله، وهو النفس، وهي أعلى مراتب الأجسام، والملائكة النفسانيّة كذلك، وهي مرتبة أطراف الأرض ونهاياتها، حتّى أنه يصدق أن يقال : أن النفس وما فيها من الصور العلمية أعْلى الأجسام الأرضيّة؛ لقوله تعالى : **﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾**[1]، قال عليه السلام : **(يعني بموت العلماء)**[2] .

والمراد أن الصور العلمية ومحالّها، وهي نفوس العلماء أطراف الأرض، والطرف النهاية، وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى : **﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ۞ فِيهَا فَاكِهَةٌ﴾**[3]؛ أي : نفس الإمام عليه السلام، ومَا أنبتَ فيها من العلوم، وقال

---

(١) سورة الأنبياء، الآية : ٤٤ .

(٢) في أصول الكافي، ج١، ص٣٨، ح٦، باب : فقد العلماء . وبحار الأنوار، ج٤٦، ص١٠٧، ح١٠٢، **(وهو بذهاب العلماء)** . وفي الدر المنثور، ج٤، ص٦٨ . وتفسير الثعلبي، ج٤، ٨٨، **(موت العلماء)** .

(٣) سورة الرحمان، الآيتان : ١٠-١١ .

تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾[١]، أي : إلى علمه من أين يأخذه، ﴿أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاء صَبًّا﴾[٢]؛ أي : العلم، ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا﴾[٣]؛ يعني قلب الإمام عليه السلام، كما روي عنهم عليهم السلام، ﴿فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا﴾[٤]؛ أي : الحُبّ والعلم بـه، ﴿وَعِنَبًا﴾؛ سكر المعرفة، ﴿وَقَضْبًا﴾[٥]؛ ما ظهر من الاعتقادات، والعوامّ الذين هم أنعام العلماء، ﴿وَزَيْتُونًا﴾؛ وهو الكرم الشرعي، ﴿وَنَخْلاً...﴾[٦]؛ وهو الإيمان، فالنفس أرض، والعقل سماء، والسّماء رفعها تعالى .

فالجسمانِ الأولان في الزمان، والثالث أَسْفله في الزمان، وأعلاه في الدّهر، لأن الزمان لا يتجاوز الأجسام العنصرية والفلكية، فأول الزمان مساوق لمحدّب محدّد الجهات ولمكانه، فالثلاثة متساوقة في الوجود؛ أعني الظهور، والكون في الأعيان .

والأول والثالث نُطلِق عليهما الجَسدَ في اصطلاحنا، كما ذكرناه في أجوبة مسائل الشاه[٧] .

والرابع في وسط الدهر، كما أن السماوات السبع في وسط الزمان .

[الطبيعة أعلى رتبة من جوهر الهباء، وهو خارج عن الزمان بذاته]

وقول المصنّف : «إذ كلُّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني»، مصادرة على مراده من دخول النفوس في الزمان بذواها، مع أنه لا ينكر كونها مفارقة بذواها،

(١) سورة عبس، الآية : ٢٤ .

(٢) سورة عبس، الآية : ٢٥ .

(٣) سورة عبس، الآية : ٢٦ .

(٤) سورة عبس، الآية : ٢٧ .

(٥) سورة عبس، الآية : ٢٨ .

(٦) سورة عبس، الآية : ٢٩ .

(٧) جوامع الكلم، ج١، ص١٢٩ .

وإن قارنت بأفعالها، بل هي أعلى رتبة من الطبيعة، وهي خارجة عن الزمان؛ أعني طبيعة الكل، وما تناسل منها .

وإن اقترنت بأفعالها؛ كالنفس والطبيعة أعلى رتبة من جوهر الهباء، وهو خارج عن الزمان بذاته، وهو الحِصَص النّوعيّة قبل تعلّق الفُصول بها من عالم البَرْزخ، الّذي هو عالم المثال، فإنّها آخر المجرّدات، فإذا تعلّقت بها الفصول خرجت الأنواع المادّية، لتنزّلها من عالم الغيب إلى عَالِم الشهادة، وقد قال ﷻ: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1] .

[قول علماء العلم الطبيعي : في تولد العناصر الأربعة]

وعلى قول علماء العلم الطّبيعيّ : «أنّ أول ما خلق اللّه طبيعة الحرارة، وأصلها من الحركة الكونية، التي هي قدرة الله تعالى، وعلّة العلل في الأشياء المتحرّكات، ثم خلق الله تعالى طبيعة البرودة، وأصلها من السكون الكوني، الذي هو قدرة اللّه تعالى، وعلة العلل في الأشياء الساكنات، فهذا أول زوجين خلقهما الله تعالى، مما قال اللّه تعالى : ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]، ثم تحرّك الحارّ على البارد بسرّ ما أودع اللّه فيه من الحركة المذكورة، فامتزجَا فتولّد من الحرارة اليبوسة، وتولّد من البرودة الرطوبة، فكانت طبائع أربع مفردات في جسم واحد روحاني، وهو أول مزاج بسيط، ثم صعِدَت الحرارةُ بالرطوبة، فخلق اللّه منها الحياة والأفلاك العلويّات، وهبطت البرودة مع اليبوسة إلى أسفل، فخلق اللّه منها طبيعة الموت، والأفلاك السفليات، ثم افتقرت الأجسام الموات إلى أَرْوَاحِها الّتي صعدت عنها، فأدار الله -سبحانه وتعالى- الفلك الأعلى على الأسفل دورة ثانية، فامتزجت الحرارة بالبرودة، والرطوبة باليبوسة، فتولّدت العناصر الأربعة، وذلك أنه حصل من مزاج الحرارة مع اليبوسة عنصر

---

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) سورة الذاريات، الآية : ٤٩ .

النار، وحصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء، وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء، وحصل من مزاج البُرودةِ واليبوسة عنصر الأرض، فهذا مزاج العناصر، وهو مركب لازدواج الطبائع مرّتين، فخلق الله منه العوالم العلوية»، إلى آخر كلام الحكيم محمد بْن إبراهيم الصّنبري، في كتاب الرحمة في الطّبّ .

فصرّح أنّ الأربع قبل ازدواج بعضها ببعض، كانت في جسم واحد روحاني، وذلك لأن البسائط قبل تركيبها أجسام جوهريّة مجردة فوق الزمان، كما ذكروا في جوهر الهباء، وكذلك الحيوان الذي هو الجنس، فإنه قبل تعلّق حصص الفصول بِحصَصِه من عالم الغيب، وهو جوهر مجرّد عن العَناصر والزمان، فإذا تركبت الحصص بفصولِها نزلَتْ إلى عالم المادّيات بتركّبها، لأنّ الحيوان قبل تعلق حصص الفصول بحصصه مؤلّف من طبيعتين جوهريتَيْن روحانيّتَيْن، الحرارة والرطوبة، كما أشار إليه الصنبري في الكلام السابق .

وبالجملة؛ فالزّمان ظرف للأجسام المركبة من الطبائع العلويّة، منها البَسائط المؤلّفة من طبيعتين، والسفليّة المركبة من أربع طبائع .

وأمّا مَا كان عَالياً عن التركيب والتّأليف، فهو قبل الزمان، لما أشرنا إليه من دليل الحكمة القاطعِ، من أنّ النفس لو كانت في الزمان لكانت مقارنة بذاها، ولَمَا خرجَتْ عنه حين جمعت بين ماضي الزمان وحاله ومستقبله، لأنّ الزمان غير قارّ الذات، فلا تجتمع أجزاؤه فيه، وإنّما تجتمع في روحه، ونفسه الذي هو الدهر، لأن الزمان نقطة في الدّهر، فإنّ النفس التي هي في الدهر في الجسد الذي هو في الزمان، كالدهر في الزمان، لأنه نفس الزمان وروحه، فافهم .

ولقد أشار ابن سينا[1] في أبياته الّتي نظمها في الروح، إلى ما قلنا في قوله :

فكأنّها برقٌ تألّقَ بالحمَى   ثم انطوَى فكأنّه لم يلمَعِ

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

يشير إلى قصر مدّة تعلّقِها بالجسد، فأنها كالبرق لمعت من عالمها من الدّهر على الجسد، ثم انطوت ورجعت إلى عالمها، فكأنها لقصر مدة تعلّقها لم تَلمع، فليس وجودها بزمانيٍّ كما توهمه المصنّف، بل هي فوق الزمان، وفوقها العقل، وفوق العقل الماء الذي جعل اللّه منه كلّ شيء حيّ[1]، حتّى العقل الذي أخرجه المصنف مما سوى اللّه ﷻ؛ لأنه إن كان عنده هو اللّه تعالى، والنصوص المتفق عليها، بأنّ الله أول ما خلق العقل[2] يطرحُها، فهذا شيء آخر .

وإن كان عنده أنه غير الله تعالى، وصدّق بالأحاديث المتّفق عليها، فهو شيء خلقه اللّه من الماء، والماء قبله، وهو الوجود، وهو أول فائض من فعل الله تعالى، وهو الحقيقة المحمديّة ﷺ، وكلّ هذه قبل الزمان .

[معنى أول ما خلق الله تعالى، وأقسام الوجود]

ومعنى أول ما خلق العقل؛ أنه ما خلق من الوجود المقيّد، لأنّ ما يطلق عليه اسم الوجود ثلاثة : الوجود الحقّ؛ هو اللّه سبحانه .

والوجود المطلق؛ وهو فعله، وهو ذاتٌ متحققةٌ، تذوّتَتْ بهيئة تذوُّتِها جميع الذوات، لأن جميع الذوات أَعْراض وآثار لها، خلقه اللّه بنفسه؛ أي : نفس الفعْل، وأقامه به .

والوجود المقيّد؛ هو سائر المفعولات، أولها العقل .

وأمّا نور الأنوار؛ أعني الحقيقة المحمديّة ﷺ، ففي إلحاقها بالمطلق، لأنها سابقة على العقل، والعقل أول ما خلق اللّه، فيكون العقل بمنزلة الباء من بسملة الفاتحة من القرآن؛ لأنّه الكتاب التدويني، وهو طبق الكتاب التكويني، الذي أوله العقل .

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ . [سورة الأنبياء، الآية : ٣٠] .

(٢) قال أحدهم عليه السلام : **(أول ما خلق الله العقل)** . [عوالي اللآلي، ج٤، ص٩٩، ح١٤١ . الجواهر السنية، ص١٤٥] .

ويكون نور الأنوار ﷺ بمنـزلة المداد الذي كتب منه القرآن، فإنه كان مصنوعاً قبل الكتابة، أو إلحاقها بالمقيّد؛ لأنّها من المفعولات لا من الفعل، ويكون أوليّة العقل إضافية وجهان .

وقد ذكر الشيخ علاء الدَّولة السّمناني، في حواشيه المعلقة بالفتوحات على قول : ابن عربي[1] : «ليس في نفس الأمر إلّا وجود الحق»، فكتب عليه بلى، ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض، وجود مطلق، وللمظاهر وجود مقيّد، وللمفيض وجود حقّ .

وقال ابن عربي في موضع آخر منه : «إذ الحق هو الوجود ليس إلّا»، فكتب المحشّي عليه بلى هو الوجود الحقّ، ولفعله وجود مطلق، ولأثره وجود مقيّد .

أقول : ولقد أَصَابَ الشيخ علاء الدَّوْلَة الحَقَّ، في تقسيم ما يُطْلَقُ عليه الوجود، إلّا أنّه عند قول ابن عربي بعد تحقيق الوجود المستفاد : وعدميّة الماهيّات الممكنة، ولقد نبّهتُك على أمر عظيم، إن تنبّهتَ لَه وعَقَلْتَه، فهو عين كلّ شيءٍ في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها تعالى، بل هو هو، والأشياء أشياء، كتبَ في حاشيته على كلام ابن عربي هذا، بل أصبتَ فكن ثابتاً على هذا القول .

[انخداع الشيخ السمناني بعبارة ابن عربي]

وأقول : إنّ هذا الشيخ انخدع بعبارة ابن عربي؛ لأنّ ابن عربي يريد بأنه تعالى عينها في الظهور، أنه تعالى هو وجودها .

وأمّا الأشياء من حيث هي هي، فهي ماهيات معدومة، وليس مراده ما توهّمه هذا الشيخ المحشّي، ولو عرف مراده لما قال لَه : بل أصبتَ فكن ثابتاً على هذا القول .

والحاصل أن الفعل؛ أعني الوجود المطلق، وما صدر عنه من نور الأنوار ﷺ، والعقل الكلّي، وما تناسل منه، والروح الكلي، وما تناسل منه، والنفس

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

والطبيعة الكليّتان، وما تناسل منهما، وجوهر الهباء، والطبائع الأربع، كما في العلم الطّبيعي كما مرّ قبل تزوجها كلّها قبل الزمان .

والمُصنّف صرّح أنّه ليس قبل الزمانِ إلّا الباري ﷻ، وأمّا المجردات كالعَقْل والرُّوح الكلّيّيْن، وعالم الأمر فهذه أشياء ليست ممّا سوى اللّه تعالى عن ذلك، فجوّز سبقها على الزّمان، لكونها عنده غير مكوّنة، والزمان ليس من الوجود المطلق، بل هو من المقيّد، وصاحب الشَّريعة ﷺ أخْبر أنّ العَقل أولُ مَخْلوق[1]، فهو قبل الزّمان .

فقوله : «إذ كلّ ما فيه مسبوق بعدمٍ زَماني»؛ لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في مثل النفوس، فإن كونها فيه ليس بصحيح .

[معنى العدم على رأي المصنف قدس سره]

وقوله : «مسبوق بعدمٍ»؛ ليس بصحيح على مذهبه، لأن العدم عنده ليس بشيء، وما ليس بشيء لا يكون سابقاً .

[معنى العدم على رأي الشارح قدس سره]

نعم على مذهبنا من أن العدم شيء مخلوق يصحّ، لأن المراد به عدم الكون، وهو موجود بالوجود الإمكاني بل الكوني .

ويؤيّده ما رواه في البحار، بسنده إلى علي بن يونس بن بهمن، أنه قال للرضا عليه السلام، جعلتُ فداك : إن أصحابنا اختلفوا؟ .

فقال : في أيّ شيء اختلفوا؟ .

فتداخلني من ذلك شيء، فلم يحضرني إلّا ما قلت : جُعِلتُ فداك من ذلك ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم، فقال زرارة : النفي ليس بشيء، وليس بمخلوق .

---

(١) تقدم ما يشير إلى هذه الرواية في الصفحة رقم (٣٩٣) من هذا الكتاب .

وقال هشام : شيء مخلوق .

فقال لي : (**قل في هذا بقول هشام، ولا تقل بقول زرارة**)[١]، إلّا إذا أوَّلَ المصنّف قوله على معنى أن كلّ شيءٍ ليس موجوداً في رتبة ما فوقه، ويصح قوله: إلّا في أعلى الأشياء الزمانيّة، فإنه على قوله : «مسبوق بعدمٍ أزليّ» سواء فرض الأعلى شيئاً مساوقاً للزمان، أم أول جزء من الزمان .

وإن فرض الزمان المقدّر فهو مخلوق، وإلّا فلا شيء .

[ما هو مراد المصنف ﷺ من سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه]

وقوله : «إلّا وقد سبق عدمُه وجودَه، ووجودُه عدمَه»؛ أمّا الفقرة **الأولى** : وهي «سبق عدمُهُ وجودَهُ»؛ مراده منها ظاهر من كلامه .

وأمّا الثانية : فمرادُه أنّ وجوده وجود اللّه تعالى، ولكنه حين انحطّ في رتبة ارتباطه بالماهيّة نسب إليه الكون الزماني، فبلحاظ المقتَرِن سبَق عدمُه؛ أي : عدم اقترانه وجودَه، أي : وجودَه مقترناً مربوطاً بالماهيّة، التي ما شمّت رائحة الوجود لذاتها، وبلحاظ ذاته وتقدّسها سبق عدَمَ اقترانه، حين تنـزّل إلى الزمان قبل الاقتران .

وكلّ هذه الأمور التي يخبطون فيها خبط عشواء، يكشف عنها قول أمير المؤمنين عليه السلام : (**ذَهب الناس إلى عيون كدرة، يفرغ بعضُها في بعض، وذهب مَن ذَهب إلينا، إلى عيون صافية، تجري بأمر اللّه، لا نفاد لها**)[٢] .

[ما هو مراد أوائل الحكماء من أن الوجودات لا مادة لها؟]

وقوله : «وبالجملة؛ كل جسمٍ أو جسماني متعلّق الوجود بالمادّة ...إلخ»؛ فيه إشارة إلى أنّ المجرّدات لا مادّةَ لها؛ كالعقلِ والرّوح من أمر الله الكلّيّين، وإلى كلّ ماديّ أو كان وجوده متعلّقاً بالمادة بوجهٍ من الوُجوه، متجدّد الهويّة، غير ثابت

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٠) من هذا الكتاب .

الوجود والشّخصيّة، فهو أبداً في النُّمو والذّبُول، سواء كان جسماً أم جسمانيّاً، في كلّ شيء بِحَسبه، يشير به إلى أنّ المجردات المذكورة، ثابتة الوجود غير متجدّدة الهويّة، وهذا أعني أن المجردات لا مادّة لها شيء نقلوه عن أوائل الحكماء، ولم يعرفوا مرادهم، لأنهم أرادوا ألّا مادّة لها عنصريّة، ولا مدّة لها زمانيّة، ولها مادّة جَوْهريّة، ومُدَدٌ دهريّة، وأَنّ لها خَلْقاً ورزقاً، وموتاً وحياة، وأَنّ لها تجدُّداً ونقصاً، بنمو وذبول معنويّة من نوعها .

وكيف يريدون أنّها ثابتة لا تجدّد لها، ولا تَبدُّل، ولَا تَغَيُّر يعتريها، وهم يُشَرّكونها مع الأجسام العنصرية، فيقولون : كلّ ممكنٍ زوْجٌ تركيبي، ويحكمون بأنّها مَخْلُوقة مفتقرةٌ لذاتها إلى المدَد من فيض جودِ خالقِها في تكوّنها وفي بقائها، وإنّ كلّ ما فاض عن أمر الله الفعلي، الذي يعبّر عنه بـ«كن» فإنه قائم به قيامَ صدور؛ كقيام الكلام بحركة المتكلّم من حلقه ولهاته، ولسانه وأسنانه وشفاته، من قلع أو قرع، أو ضغط .

والمحتاج في بقائه إلى المدد لا يكون إلّا متجدّد الهويّة، غير ثابت الوجود والشخصيّة، بل هي أشدّ وأسرع استدارة على علّتها، الممدّة لها من الأجسام المادّية بما لا يكادُ ينضبط، لكن لّما كانت عظيمة وواسعة عامة، كانَتْ لعظَمِها كالسَّاكنة على نَحْو ما قالَ تعالى : **﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾**[1] .

نعم على رأي المصنّف أنّها ليست من الخلق، ولا ممّا سوى الله تعالى، بل هي موجودة بوجوده، لكونها لوازم ذاته، ليست متجدّدة، وليس فيها ما بالقوّة، بل كلّ ما لها بالفعل، لأنها قديمة أزليّة .

وأمّا عند أهل الحقّ محمدٍ وآله صلى الله عليه وآله، فهي كغيرها من الخلق في الحاجة والافتقار، والتلقّي والتجدّد .

---

(١) سورة النمل، الآية : ٨٨ .

وكذلك عند الأنبياء عليهم السلام، وعند مَن أخذ عنهم من الحكماء.

[برهان لاح في التدبر في آيات كتاب الله العزيز]

قال: «ببرهانٍ لاح لنا من عند الله، لأجل التّدبر في بعض آيات كتابه العزيز مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1]، وقوله: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۞ عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]، وقوله: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[3]، وغير ذلك من الآياتِ المشيرة إلى تجدّد هذا العالم ودثوره، والدلالة على زوال الدنيا وانقطاعها؛ كقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۞ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[4]، وقوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[5]، وقوله: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[6]، وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾[7].

وهذا البرهان مأخوذ من إثبات تجدّد الطبيعة، الّتي هي صورة جوهريّة سارية في الجسم، وهي مبدأ لحركته وسكونه، وما من جسم إلّا وفيه هذا الجوهري الصوري، الساري في جميع أجزائه، وهو مبدأ قريب لميله، سواء كان ذا مَيْل بالفعْلِ أو بالقوّة، مستدير أو مستقيم، والمُستقيم إلى المركز، أو مِن المركز، وهو أبداً في التحوّل والتبدّل، والسَّيلان بحسب جوهر ذاته»[8].

---

(١) سورة ق، الآية: ١٥.

(٢) سورة الواقعة، الآيتان: ٦٠-٦١.

(٣) سورة النمل، الآية: ٨٨.

(٤) سورة الرحمان، الآيتان: ٢٦-٢٧.

(٥) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

(٦) سورة إبراهيم، الآية: ١٩.

(٧) سورة مريم، الآية: ٤٠.

(٨) كتاب العرشية، ص٢٥.

[موافقة الشارح ﵀ في بعض ما ذهب إليه المصنف ﵀]

أقول : ما ذكره من كونِ هذَا من «برهانٍ لاح لنا ...إلخ»، فهو صحيح؛ بأنّ الآيات باعتبار تأويلها دلّ على تغيير الأشياء في كلّ آنٍ، وتبديلها بمعنى صوغ ما انكسر منها، لا بمعنى الإتيان بغيرها، المشابه لها، أو ببَدَلٍ منها، فإنّ قوله : ﴿**بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾[1]، ظاهر في أنّ المرادَ بالتّبْديل إنّما هو بالكسر بما يُغيّر والصوغ لَه، وإلّا لما قالً، بل هم إذ لو كان اللبس لغيرهم من أمثالهم من الخَلْق الجَديد، لم يقل بل هم، و لم يقل على أن نبدّل أمثالكم وننشئكم .

وإنما المراد بالتبديل الكسر والصوغ، كما إذا كسرتَ الخاتم وصغته، فقد بدّلْتَه فهو هو، وهو بدله وغيره، وإلّا لكان الخلق الجديد لم يفعل حسنات الخلق الأول، ولا سيّئاتهم .

ثم مَن يحشر يوم القيمة هل هو الخلق الأول العامل، أم الخَلْق الثّاني، فإن كان الأول كان الجديد عبثاً .

وإن كان الثاني سقط الوعد والوعيد، والثّواب والعقاب، والإنشاء هُو الصَّوْغ في الأطْوار الكونيّة، بما لهم ممّا لهم، ومما تَحَلّلَ منهم ممَّا خرَجَ عن التّركيب إلى رتبة الْبُخارِ، أو الهباء، أو إلى البرزخ من «هورقليا»، أو إلى الدّهر، أو إلى الإمكان، فيُعَاد ويُصَاغ به في كلّ طورٍ، في أيّ صورةٍ اقتضتها قابليّته من الاعتقادات والأقوال والأعمال والأحوال، في رجوعِه إلى اللّه تعالى؛ أي : إلى حكمه على مقتَضى مَبْدَئه ومنتهاه .

[معنى أن الجبال تمر مر السحاب]

وأمّا كون الجبال تمرّ مرّ السحاب؛ فلعظمها تسير سيْرَ السّحابِ، ومع هذا يراها النّاظر إليها لكِبَرِها، كالساكنة، والجبال وسائر الجمادات، والمعادن والنباتات، كالحيوانات، والشهادة كالغيب، فجميع العالم عندنا المجرّد، والمادّيّ

---

(١) سورة ق، الآية : ١٥ .

العنصري، كلّ مُتَجِّدد ومُتَبَدِّل على نَحْو ما ذكرنا، إلّا أَنّ الجسم والجسماني أكثر أَعْراضاً، وأَشدّ تغيّراً، فلذا نسَبوهُ إلى الدثور .

والمراد بهذا الدّثور على ما أشرنا إليه، لا ما يتوهّم من الفَناء والعَدم، فإنّ ما دَخل في ملك الله سبحانه لا يخرج عنه، ولأن الأجسام والجسمانيات لَمّا نزلت إلى الدنيا دار التكليف، لحقتها الأعراض الدنياويّة الغريبة، لفائدة الابتلاء والاختبار في التكليف، ولتتغير الأجْسام، فيكون سبباً داعياً إلى الانتقال منها، فإذا انتقلوا منْها صَاعدين إلى ما خلقوا لأجله، ألقوا الأعراض الغريبة في مبادئها، فكانت أظهر دثوراً، والأفلاك أخفى دثوراً، فَتُكْشَط ويبدّل، والمجردات أشدّ خفاء، فإذا نظرتَ إليها حسبتها ﴿**جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ**﴾[1]؛ كالجبال، وهي دليل المجردات .

وفي تفسير ظاهر الظّاهر؛ الجبال جمع جبلّة، بمعنى الطبيعة على غير قياس الظاهر، فافهم .

[كل من على هذه الأض متغير ومنتقل]

وقوله تعالى : «﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**﴾[2]»؛ أي : متغيّر ومنتقل، لا بمعنى منعدم، وذكر مَن على الدنيا لا ينفي مَنْ على غيرها .

[المراد من الوجه ظاهراً وباطناً]

وقوله تعالى : «﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾[3]»، المراد بالوجه ظاهراً علل الأشياء المتغيّرة، وباطناً مبادؤها وأعلاها، وأجمعُها المقامات، وأركانها عليهم السلام، وهو باقٍ عند المصنّف ببقاءِ الله تعالى لا بإبقائه، لأنّه عنده قديمٌ، وهو عنده من لوازم الذات سبحانه .

---

(١) سورة النمل، الآية : ٨٨ .

(٢) سورة الرحمان، الآية : ٢٦ .

(٣) سورة الرحمان، الآية : ٢٧ .

وعندنا أنّه باقٍ بإبقاء اللّه عَزَّ وَجَلَّ، وهو حقيقة محمد وآله وأنوارهم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

ولَا شكّ في كونه مفتقراً إلى إمداد اللّه سبحانه في تكوّنه وفي بقائه، كيف وهو مخلوق محدث، كما أَخبر به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وقد قال: (**اللّهم زدني فيك تحيّراً**)، وهو كناية عن الإمداد بما ليس عنده، وقال تعالى: ﴿**وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا**﴾[1]، وهذا ظاهرٌ.

[قدرة الله تعالى على ذهاب هذا الخلق]

وقوله: «﴿**إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾[2]، من تأويله أنّه يُذْهِب صُوَرَهم، بأَنْ يكسرهم بالكسر الأصغر في هذه الدّنيا، بما يتحلّل منهم، ﴿**وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾، بأن يصوغهم بما يتجدّد لهم من الإمداد على نحو ما تقدّم، وبالكسر الأكبر في القبور كذلك.

[رجوع الخلق إلى الخالق تعالى]

وقوله تعالى: «﴿**إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ**﴾[3]»؛ يشيرُ به إلى ما بين نفخة الصعق ونفخة الفزع، فإنه تعالى بعد فناء الخلق، وانقطاع النفخة، وموت المُسْتثنَيْنَ جبرائيل وميكائيل، وإسرافيل وعزرائيل، ينادي عَزَّ وَجَلَّ على لسان وجهه الباقي بما معناه: (**يا أرض أين ساكنوك، أين المتكبّرون، أين الذين أكلوا رزقي، وعبدوا غيري، ﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾[4]، فلا يجيبه أحد، فيردّ على نفسه ويقول: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[5]**)[6].

---

(١) سورة طه، الآية: ١١٤.

(٢) سورة إبراهيم، الآية: ١٩.

(٣) سورة مريم، الآية: ٤٠.

(٤) سورة غافر، الآية: ١٦.

(٥) سورة غافر، الآية: ١٦.

(٦) راجع في معنى هذه الرواية بحار الأنوار، ج٥٧، ص٢٤١، في مسائل عبد الله بن

←...

وفي رواية أن المجيب هو الوجه الباقي، فهذا معنى نرث، لأنه أخبر بفناء الخلق، فعادَتْ الأرض إلى أمره خالية من ساكنيها، كما بدأها منه .

[ما هي علة الربط بين الحادث والقديم عند المصنف ﵀؟]

وقوله : «وهذا البرهان مأخوذ من إثبات تجدّد الطبيعة، -إلى قوله-: وسكونه»؛ يريد به ما ذهب إليه من أن علّة الربط بين الحادث والقديم، إنما هي الطبيعة .

[ما هي علة الربط بين الحادث والقديم عند الحكماء؟]

والحكماء ذهبوا إلى أن العلّة هي الحركة، والمصنّف جعل الطبيعة مبدأ للحركة، عكس الحكماء، ونحن قد بيّنا فيما مضى، وفي شرح المشاعر[1]، وفي كل موضع من كتُبنا ورسائلنا ذكرنا هذا فيه، أنّهُ لا ربط بين الحادث والقديم، فإن ذلك مما يوجب الحدوث في المترابطَيْنِ .

وأمّا الحكماء الأوائل، الذين أخذوا الحكمة من الأنبياء ﵈، فمرادهم بالربطِ الانْتساب إلى فعله تعالى، لا إلى ذاته، وذلك لأنهم يرون أن الفعل خلقه الله تعالى بنفسه، وهو ذات استفادت سائر الذوات ذاتيّاتها من فاضل ذاتها، كما استفادت الكتابة هيئاتها من فاضل هيئة حركة يد الكاتب، وسائر الخلق تنتهي إلى فعله، ونسبته إلى ذات الحق ﷻ نسبة الحركة من الشخص، وهذه الحركة هي علّة الربط الإنتسابي .

والحكماء المشّاؤون[2] ومن حذا حذوهم، يأخذون ظواهر الحكمة، فذهبوا إلى أن الحادث مرتبط بالقديم، وعلّة الرّبط حركة الحادث، لأنهم ما يعرفون من

←...

سلام، وهي طويلة جداً تركناها خوفاً من الإطالة .

(١) شرح المشاعر، ص٦٨٧ .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب .

الفعل إلّا الأمر الاعتباري .

والمصنف حذا حذوهم في إثباتِ الرَّبْط الحقيقي، واعتباريّة الفعل، وخالفهم في علّة الربط، وقال : إن الحركة مسبوقة بالمتحرّك، والمتحرك هو الطبيعة الّتي هي مبدأ الحركة، فبنى جميع مسائل الربط في جميع كتبه على هذا الرأي .

[ما هي علة الربط بين الحادث والقديم عند الشارح تتَنُّ؟]

ونحن نقول : لو أريد في علّةِ الرَّبْطِ عَلَى فَرْضِ القول به حَركة الحـــادث، كان قَوْل المُصنِّف : بالطَّبيعةِ أولَى، لأنّ الحركة عَرض، والعَرض تَمــام قبولــه للوجود، وجود المعروض، فتكون مسبوقة بالجَوْهَر، وهُنَا هو الطبيعة؛ لأنّها مَبْدَأ المَيْلِ، وهُو الحركَةُ، لكن الأوائل يريدون بالرَّبْط الإنتساب، وبالحركة الفعل، إذ هي المفهوم من الفعل، ونسبة الفعل إليه تعالى نسبة الحركة، وإن كان ذاتاً بالنّسبة إلى ما صدر عنه، وما صدر عنه أثره، فهو في التّمثيل بمنزلةِ ضَرَب الفِعْل المَاضي، ومَا صَدَرَ بمنـــزلةِ الأثر المؤكّد؛ مثل ضرَب ضَرْباً، فإذا أردتَ ضَــرب الآيــات لمعرفة هذا، فزيد آية لمعرفة الله تعالى، وضَرَبَ آية لفعْله، وضَرْباً آية لأول صَادرٍ عن الفعْل، ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَـــا إِلَّـــا الْعَـــالِمُونَ﴾[١]، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾[٢] .

[الطبيعة صورة جوهرية في طبيعة الشيء]

وأمّا كون الطبيعة صورة جوهريّة، فصحيح في طبيعة الشَّيْء، إِذَا أُريد التّعبير عنها، وهذه غير ما يراد من طبيعة الكل التي يشيرونَ بها إلى ركنِ العرشِ الْأَحْمَر، الذي هو الملك الموكل بملائكة الحجب، المُسَمَّيْنَ بالكَرُوبيّين، وهو يستمدُّ منــه جبرائيل عليه السلام، وإلى بعض ما ذكرنا من هذه الأوصاف أشار الإشراقيّون، وإلى

---

(١) سورة العنكبوت، الآية : ٤٣ .

(٢) سورة فصلت، الآية : ٥٣ .

بعض ذكره الصوفيّة[١]، وإلى بعض ذكر في الأخبار عن الأئمة عليهم السلام .

[كل شيء إنما يتم بصوغين وكسرين ويكمل بثلاثة وثلاثة]

وظاهره أنه الكسر الأول بعد الصوغ الأول، إذ كل شيء إنما يتمّ بصَوْغينِ وكسرين، ويكمل بثلاثة وثلاثة، كما يشير العلم الطبيعي المكتوم إليه، مثلاً أول صوغ الأشياء إيجاد معانيها في العقل، ووسطه إيجاد رَقائقها في الروح، وآخره وتمامه إيجاد صورها الجوهرية في النفس، ثم أول كسرِها إذابة هذه الصُّور في مدة أربعمائة سنة، من سني الزمان في الطّبيعة، هذه وفيها هو الكسر الأول، ثُمَّ الصوغ الثاني، وأوله التخصيص المسمى في اصطلاحهم بجوهر الهباء، وتمامه تعلّقُ الصّور المثالية بموادّها، وهو الذرّ الثاني الذي خرجوا به في الدّنيا، وقد تمّ الشيء بكسرين وصوغَيْنِ، فلذا كانوا مميّزين، إلّا أَنّ بنيتهم لم تبلغ الكمال في هذه الدّار، لأنّها ليست دار بقاء، فلمّا أراد تعالى بقاءهم الدّائم كسرهم بعد أَنْ أَماتَهم في القبور، وهو الكسر الأكبر، الذي يكون بعده الصوغ الكامل، المقتضي للبقاء الدّائم، ثم كسر أرواحهم بين النفختين، في مقابل كسرهم الأول في الطبيعة، في مدّة أربعمائة سنة، ثم عند النفخة الثانية يصوغهم الصّوغ الذي يقتضي البقاء الدّائم، ولا يحتمل الفناء والفسَاد، ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾[٢] .

وأمّا باطنه فهو الملك الّذي على ملائكة الحجب .

ثم اعلم أنّ المصنّف بنى علمه على الْمَسائل القشريّة، وألبسَها من ألفاظ الحقيقيّة، حتى توهّم الأكثر أنّ ذوقه تجاوز الحدّ، لعَدم معرفتهم بحقائقِ الأشياء .

[مراد المصنف تتئُل من الطبيعة]

فقوله : «إنَّ الطبيعة صورة جوهريّة»؛ يريد طبيعة الأَجْسام، وهي كما قال، والمراد أنّ المادة الجسميّة صوّرها بالصورة الجسميّة، فهي سارية فيها، والصُّورة

---

(١) تقدم ترجمته بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) سورة آل عمران، الآية : ٩ .

الظاهرة أثر الباطنة ولباسُهَا، وهي دالّة عليها للعارف بها، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾[1]، وتلك الطبيعة هي إفتقار الشيء إلى المفيض لَه، لأنه قائم بالمفيض لَه قيام صدور، فتكون طبيعته قابليته للمدد الذي هو المادة، وبنفس المدد قياماً ركنيّاً .

ومعنى قولي : أن مذاق المصنّف أنه بعد هذا قال : إنّ هذا الميل، أعني الحركة ذاتي للطبيعة، ليس مجعولاً، وإنما المجعولة هي، ويأتي وهي أي : الطبيعة مبدأ لحركة ذي الطبيعة وسكونه، وهذا ظاهري .

[كل جسم في الزمان أو خارج عنه متجدد متبدل]

وقوله : «وما من جسم إلّا وفيه هذا الجوهري الصّوري، الساري في جميع أجزائه»؛ وهذا ظاهر، لأنّها صورة نوعيّة، كالصورة النّوعيّة الخشبيّة، وهذا الصوري مبدأ قريب لميله، بل هو روح الميل، بل هو الميل في نفس الأمر فعلي، ظاهر الحال تكون الطبيعة هي علّة التّجدد، ولا نسمّيها حركة، ومن قال : بالحركة التي تنشأ من الجسم، هي علّة التجدّد والدثور، فبعضهم قال : هي نفس الطبيعة، لأن مطلق الطبيعة قد لا تكون حركة، ولا مبدأ للحركة، لكن الحركة الذاتية للجسم لا تكون إلّا طبيعة له .

وبعضهم قال : الحركة تنشأ من الطّبيعة، وهي العلة القريبة للتجدّد والدثور، والمصنف جعل العلة هي الطبيعة .

وعلى كل فرض فكلّ جسم أو جسماني مما هو في الزمان، كالأجسام المركّبة العنصرية أو الطبيعية، كالأفلاك فإنها مركبة عند أهل الطبيعي من الحرارة والرطوبة كما تقدّم النقل عنهم، أو مما هو خارج عن الزمان بذاته، داخل بأفعاله كالنفوس عندنا، فهي متجدّدة متبدّلة .

أما عند المصنف فلجعله إيّاها من سائر الأجسام .

---

(١) سورة محمد، الآية : ٣٠ .

وأمّا عندنا فلأن كل ما دخل في سلطنة «كن» فهو متجددٌ متبَدّل، سواء كان مجرداً أم لا .

[معنى الدثور في العدم والتحلل]

وأمّا الدثور فإنْ أريد به العدم، فلا يجري على شيء، وذلك كما قال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾[1] .

وإن أريد به التحلّل والتفكّك والتَّصْفية، فهو جارٍ عندنا على النفوس وما تحتها .

وأمّا العقول فكذلك لكنه تبدّلٌ معنوي، وتحلّلها عبارة عن تحلّل متعلقها، هذا في ظاهر القول .

وأمّا في الحقيقة فجميع الخلق متساوية، وإنّما تختلف ظاهراً، وهو مرادنا بقولنا : وأمّا الكسر والصوغ فهو عندنا عام في ما سوى الذات البحت ﷻ .

[ما هو المراد من أن كل جسم له ميل بالفعل والقوة؟]

وقوله : «سواء كان ذا ميلٍ بالفعل أو بالقوة، ...إلخ»؛ أي : سواء كان حركته محسوسة، كالأجسام النامية من الحيوانات والنباتات أم لا، كالتي بالقوة كالجمادات القاسية، كالحجارة والحديد ومَا أشْبَهَهُمَا .

فالمراد بما بالفعل وبالقوة هذا المعنى، لا أن المراد به المعنى المتعارف فيلزم أنّ منها ما ليس الآن بمتجدّد وداثر، كما ذهب إليه بعض شاذ من المتكلمين، من أن الأشياء لا تحتاج في بقائها إلى المدد، وإن احتاجت إليه في صدورها .

وبعضٌ ذهب إلى أنّ المتجدّد المتبدّل حال وجوده، إنما هو الحيوانات والنباتات .

---

(١) سورة ق، الآية : ٤ .

[سير الأشياء المتجددة على أنحاء مختلفة]

وذهب السيد المرتضى[(١)] إلى هذا في الجوهر الفرد، وفي الأعراض، فقال في رسالته ما معناه : «إن الإله هو المنعم، فاللّه ليس إلهاً للجوهر الفرد، ولا العرض، لأنهما لا يحتاجانِ إلى المدد»، وكل هذه أقوال منحرفة عن الحقّ .

وسير هذه الأشياء المتجددة منها على نحو خط مستقيم، وهو أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتَيْن، وذلك ما كان مقصده في جهة كسير العناصر الثقيلة إلى أَسْفَل، والخفيفة إلى أَعْلَى، أو مستدير كالمتحركات بالحركة الوضعيّة، كالأَفْلاك، وإلى المركز في العَوْد، ومن المركز في البَدْءِ، والممكن المخلوق هو أبداً في التحوّلِ من حالة إلى أخرى في أطواره، بسبب اختلاف قابليّاته، أي : قابليات عقله في الإقبال والإدبار، والسير والوقوف، وقابليات روحه في التّلوُّنات بصور المعاصي في الطاعات، والطاعات في المَعاصي، وقابليات نفسه في التّشكّلَات بصور طبائع أعماله، وأقواله وأحواله .

وفي التّبدّلِ في صُوَرِه بما عداه ممّا تحلّلَ مِنْهُ إليه .

وفي السَّيَلانِ في أحوال نُمُوِّه وذُبُوله، لأنّ النازل إليه، والنازل منه ليس مثلاً تامّاً، ولا أجزاء متفاصلة، بل مدد منحطّ سيّال، وكمّ متّصل كالنهر الجاري، المستدير الذي ينصَبُّ آخِرهُ في أوله، وظاهره في باطنه، وخلفه في أمامه، ويساره في يمينه، فهو كرة تدور على مركزها في ذاهّا، لا إلى جهة، وليس بدائرة، ولا

---

(١) **السيد المرتضى هو** : «أبو القاسم علي بن طاهر، ذي المناقب، أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد، بن موسى بن إبراهيم، بن موسى الكاظم، بن جعفر الصادق، بن محمد الباقر، بن علي زين العابدين، بن الحسين بن علي بن أبي طالب «صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين»، لقب بالمرتضى ذي المجدين علم الهدى، كان أوحد أهل زمانه علماً وكلاماً، وحديثاً وشعراً، فكانت بذلك مثالاً للثقافة الكاملة، [توفي عام : «٤٣٦»]» . [تنزيه الأنبياء عليهم السلام، ص٦] .

يَجْري على الاستقامة كما توهّمه مَن لم يعرفه، وإلّا لبطل الوعد والوعيد، والثواب والعقاب.

وسرعة الميل وبُطؤه، وتعدّده وتوحّده، بحسب جوهر ذاته، وبحسب تَلَقّيه من مبدئه بنفسه، أو بواسطةٍ أو وسائط، كسَيرِ الحقيقة المحمديّة ﷺ، وميلها على مركزها، وهو الفعل؛ أي: المشيئة في كونها، والإرادة في عينها بنفسها، بدون واسطة، وهي أسرع المتحركات كلّها بعد الفعل، ولها دورة واحدة ذاتية على الفعل لا إلى جهة، وللعقل استدارة ذاتيّةٌ على الفعل، واستدارة عرضيّة على الحقيقة.

وإنما كانت الثانية عرضيّة، مع أن العقل متقوّم بالحقيقة تقوّم تحقّق؛ أي: تقوّماً ركنيّاً، لأنّها تابعة للأولى، لأنه متقوّم بالفعْلِ تَقَوّمَ صدور، فذاته تأكيد للفعل.

[استدارات الروح وأنواعها]

وللروح استدارة ذاتية كذلك على الفعل، وعرضيّتان أصليّة أوليّة على الحقيقة، وفرعيّة أوليّة على العقل.

[استدارات النفس وأنواعها]

وللنفس استدارات أربع؛ ذاتية على الفعل، وعرضيّة أصليّة أوليّة على الحقيقة، وعرضيّة فرعيّة أوليّة على العقل، وعرضيّة فرعيّة ثانوية على الروح.

[استدارات الطبيعة وأنواعها]

وللطبيعة استدارات خمس؛ ذاتية على الفعل، وعرضيّة أصلية أولية على الحقيقة، وفرعيّة أوليّة على العقل، وثانويّة على الروح، وثالثيّة على النفس، وهكذا إلى آخر الممكنات، كل ممكن يستدير بتَلقّي قابليته على جميع علله، والذاتية منها واحدة، والباقي عرضيات.

وأعلى الممكنات أسرعُهَا استدارة، وأبعدها أبطؤها، وما بينهما كلّ بنسبة

رتبته، فما قرب من المبدأ أسرع، وما بعد أبطأ، وحركته عندنا هي نفس طبيعته، لأنّ هذه الحركة المشار إليها ليست حركة فعليّة، لتكون ناشئة عن طبيعته، بل هي حركة ذاتية، وهي ميل ذاته بفقرها إلى وجه مبدئها تطلب منه استغناءها .

وكونها ذاتية وعرضيّة لأجل تعدّد تعلّقِها بأسبابها المتعدّدة، ونظرها المتعدّد إلى أبواب إمداد مبدئه .

[قول المصنف تتمُّ في برهانه : وحركته الذاتية الوجودية أصل جميع الحركات في الأراض ..إلخ]

قال : «وحركته الذاتية الوجوديّة أصل جميع الحركات في الأعراض الأينيّة والوضعيّة، والاستحالات الكميّة والكيفيّة، وبها يرتبطُ الحادثُ بالقديم، لا بغيرها من الحركات العرضيّة، لأن تلك الطبيعيّة هويّتُهَا هويّة التجدّد، والإنقضاء والحدوث، والإنصرام»[1] .

[المراد من الحركة الذاتية عند المصنف تتمُّ وعند الشارح تتمُّ]

أقول : قوله : «وحركته الذاتية، -إلى قوله- : والإنصرام»؛ يريد به أن حركته الذاتية وهي الناشئة عنده من طبيعته، وعندنا هي نفس طبيعته الْوجوديّة، وهذا القيد من المصنف احتراز عمّا ينسب إلى الماهيّة، فإنّها عنده لا وجود لها إلّا ما ينسب إليها بالعرض والتبعية، ولا إيجاد لها متعلق بها، وإنّما الإيجاد للوجود، والحركة الطبيعيّة عنده منسوبة إلى الوجود، كما قال : «وحركته الذّاتيّة الوجوديّة» .

وعلى كلامه يتناقض كلامه، لأن الوجود لذاته واجب، وإنّما ينسب إليه النقص بالعرض لا لذاته، وإذا كان لذاته واجباً فلا تصِح نسبة الحركة إليه، لأنّ الحركة المشار إليها حركة الاحتياج والفقر، والحركة التي يدّعيها ذاتيّة لا عارضة للنّسْبَة .

---

(١) كتاب العرشية، ص٢٥ .

[ترتب الماهية على الوجود]

وأمّا الماهيّة فإنها عندنا موجودة بإيجاد خاص بها، إلّا أنّه مترتّب على إيجاد الوجود كما ذكرنا سابقاً، من أنّه هو المقصود بالإيجاد، ولكنّه لا يتقوّم ظاهراً في الأكوان الخارجيّة إلّا بماهيّة، فأوجَد الله الماهيّة للوجود ثانياً وبالعرض، فطبيعة الماهيّة الّتي هي هويّة الممكن أولى بميله، وتحريكه إلى فيض علّته على قاعدة المصنف .

وأمّا عندنا فالوجود والماهية كلّ منهما يتحرّك بطبيعته إلى المَبْدأ، لأن طبيعة المحدث من وجود، أو ماهيّة قابليّته للإيجاد، وإنفعاله به، وهي حركته آخِذاً ومُعْطِياً .

فاحتراز المصنّف بقوله : «وحركته الذاتيّة الوجوديّة»، لا يمنعه الخطأ والغلط، بل يوقعه فيهما من حيث لا يشعر، ولا يصغِ قلبك إلى مثل ما حقّقه في كتابه الكبير، فإنها علوم واعتبارات منطقيّة، كانت محصّلة من نتائج عقولهم، واستنباطها من مدلولات الألفاظ من ظاهر اللغة، التي يتخاطب بها أجلاف العرب ويفهمونها، وهي وإن كانت صحيحة إلّا أنّها أسفل وجوه العربيّة، التي وضعها الواضع تعالى، وهي سبعون وجهاً للكلمة الواحدة، وكلّ السّبعين أسماء وصفات للخلق، لا يصدق منها شيء على الخالق سبحانه، كما لا يصدق شيء من موصوفاتها ومسمَّياتها عليه تعالى في حال، فكيف يكون القضايا المنطقيّة كاشفة بنتائجها ومدلولاتها عن الحقيقة الإلهيّة، وإنما تفيد في العلوم اللغويّة العربية، والأحكام الشرعية، والعلوم الرياضيّة، وبعض العلوم الطّبيعيّة .

وإنّما لم أبيّن بطلان ما ذكروا هناك، لأنّهم يبحثون في مسائل كثيرة من الحكمة النظريّة، التي هي مبنيّة على حسب الطّاقة البشريّة، ويطيلون الكلام في تصحيح الألفاظ والمفاهيم، التي يفهمونها منها، ولو أردتُ بيانها بنحو ما سلكوا، لخرجتُ عمّا أنا سالكه من دليل الحكمة، إلى دليل المجادلة بالتي هي أحسن،

فصار بحثنا معهم في المفاهيم اللفظية، وأنا أنهى عن ذلك، لأنه لا يؤدّي إلى النور، بل أبيّن بطلان الكثير بأقل قليل، كما إذا قالوا : علم الله وسمعه وبصره هي عين ذاته، ومفاهيمها متغايرة، ومغايرة لذات الله تعالى، وإنّما الاتّحاد في الوجود .

قلتُ لهم : هي ذات اللّه تعالى، فما معنى مفهوم ذاته، وهل تدرك الأفهام منه شيئاً حتّى يكون مفهوماً، وإنما العلم والسمع والبصر التي تفهمون حادثة، لأنكم إنما تفهمون علمكم، وسمعكم وبصركم، وتجعلونها عين ذاتِ اللّه تعالى عنكم وعنها .

ولو أردتم الصفات التي هي عين ذات الله تعالى، لما قلتم : أنها متغايرة ومغايرة لذاته، إنا للّه وإنّا إليه راجعون .

إذا كانت الحكمة النظريّة، كما ينطق به حدّها على حسب الطّاقة البشريّة، كيف يفهم منها ما هو حقيقة الذات الأحديّة الصمديّة .

[الحركة الوجودية هي أصل جميع الحركات الحادثة]

وقوله : «أصل جميع الحركات»؛ يعني أن الحركة الوجوديّة الطبيعيّة، هي أصل جميع الحركات الحادثة في الأعراض الحالّة في معروضاتها، من الأينيّة المكانية، والأينيّة الوضعية، في جهات الوضع الثلاث، وفي الاستحالات الكمّية نُمُوّاً وذبولاً، وفي الاستحالات الكيفيّة من نحو بياض إلى سواد وبالعكس، أو غير ذلك، وهذا صحيح .

[مراد المصنف تتئُ من أن الطبيعة ربط الحادث بالقديم]

وقوله : «وبها»؛ أي : بالطبيعة التي هي منشأ الحركة الأصليّة، ربط الحادث بالقديم عنده، وهو غلط، بل الطبيعة هي الحركة الأصليّة الجوهريّة، وهي ذات ذي الطبيعة أثر فعل القديم تعالى .

ولو جاز ربط حقيقي بينه تعالى وبين خلقه تعالى، لكان الفعل أحقّ بالربط

من أثره، لأنه هو الواسطة بين الفاعل والمفعول، والفعل عندنا الإرادة والمشيئة، والإبداع والاختراع، ولكنه يستحيل الربط الحقيقي، لاستلزامه الإقتران المستلزم للحدوث، إلّا إذا أريد به النسبة المفعولية إلى الفاعل، الذي هو المثال .

ونعني بالنسبة الإنتساب المفعولي، كما تقول : ربّي وخالقي، وينتهي المخلوق إلى الوصف الفعلي، وإلى الفعل والمفعول المنتسب ينتسب بحركتين؛ طبيعة الوجود، وهي حركة انفعاله بماهيّته، وطبيعة الماهية؛ وهي حركة إنفعالها بوجودها .

[المراد بالطبيعة الحركة الأصلية الإفتقارية الإنفعالية لا مطلق الطبيعة]

وقوله : «لا بغيرها من الحركات العرضيّة، ... إلخ»؛ يعني أن الربط بالطبيعة، لأنّها تَحدث عنها الحركة الأصلية، التي بها يسير إلى الله سبحانه ذو الطبيعة، لا بالحركات، الحركة العرضيّة التي ذكرها الحكماء .

وأقول : قد تقدم الكلام على ذلك .

وأن المراد بالطبيعة هي الحركة الأصليّة، الإفتقاريّة الإنفعالية لا مطلق الطبيعة، كما لا يخفى .

وعلّل ذلك بأن تلك الطبيعة هويّتها هويّة التجدّد والإنقضاء، والحدوث والإنصرام .

وقد أشرنا إلى أن الشيء لَه طبائع؛ منها الحركة والسكون، والحرارة والبرودة، وما أشبه ذلك .

ومطلوبنا هُنا هو الحركة لا الطّبيعة المطلقة، كما يظهر من كلام المصنف، وإلّا لما نفى الحركة وجعلها شيئاً معنويّاً في الحادث، سارياً فيه، فافهم .

ثم إذا فهمتَ هذا فاعلم أن المصنّف جعل علة الربط المذكور هي الطبيعة

كما مرّ، وأن الحركة الأصلية التي ذكر الحكماء أنها هي ناشئة عنها، وأن الطبيعة غير المتحرّك، وغير الحركة .

وقلنا : بأن الطبيعة المرادة هنا هي الخاصّة، وليس إلّا الميل التكـوّني؛ أي : القبول للمقبول، لأن التكوين الإيجادي إذا ألقى هيئة ذاته مع هيئة صفته، ظهـر المقبول بإنفعالِ تَيْنِك الْهيئتينِ، والانفعال هو القابليّة، والمقبول الّذي هو نفـس الهيئَتَيْن المنفصلتين، ظهر في الأكوان والأعيان بانفعاله، وهو قابليته؛ أي : حركة قبوله للإيجاد، وهي وإن كانت من المقبول، فهو سابق عليها في الذات، إلّا أنـه مساوق لها في الظّهور، وهي نَفْس طَبيعته الأصليّة؛ أعني طبيعة المقبول فلا تغفل .

[قول المصنف تتئُ في برهانه : ولا سبب لحدوثها وتجـددها، لأن الذاتي غير معلل بعلة غير علة الذات ..إلخ]

قال : «ولا سبب لحدوثها وتجدّدها، لأنّ الذاتي غير معلل بعلّة، غير علّـة الذات، والجاعل إذا جعلها جعل ذاها المتجدّدة، وأمّا تجدّدها فليس جعلَ جاعل، وتأثير مؤثر فاعل، وهذا بعينه مثل ما قالته : الفلاسفة في باب الزمان، مـن أنّ هويّته لذاها متجدّدة، مُتَقَضِّيَة سيّالة، لكنّا نقول : الزمان مقدار التجدّد والتبدُّل، والحركة معناها : تجدّد حال الشيء، وخروجه من القوّة إلى الفعل تدريجاً، وهي أمر نِسْبيّ عقلي، مصدريّ انتزاعي، لأها نفس التجدّد، والخروج منها إليه»[1] .

[كل موهوم واعتباري ومفروض أشياء خلقها الله تعالى]

أقول : قوله «ولا سبب لحدوثها وتجدّدها»؛ يريد به أنّ الحركة الطّبيعيـة الذاتيّة، التي هي تجدّد الطَّبيعة، غير معلّل بعلّة غير علّة الذّات، ومراده أنّ اللّه تعالى خلق الشيء و لم يخلق لوازمه، بخلق وإيجاد زائد على إيجاد الشيء، بل بتبعيّة إيجاد

(١) كتاب العرشية، ص٢٥ .

الشيء، وذلك كما نقلوه : عن شيخ الإشراق[١]، من قوله : لما سئل عن مثل هذه المسألة، وكان بين يديه مشمش، فقال : إن الله سبحانه ما جَعل المشمش مشمشاً، وإنّما جَعَل المشمش، وجرى على ألسنتهم كالمثل كلّ مَن سمعه قَبِلَهُ مِنْ غير تأمّل ولا نظر، مع أنّه باطل؛ لأن كون المشمش مشمشاً إن كان شيئاً فالله تعالى خالقه، لم يخلقه المشمش ولا نفسه، ولا القائلون بعدم مجعوليته .

وإن لم يكن شيئاً؛ فنفيهم لا لثابتٍ باطل .

ودعوى أنه أمر اعتباريّ، كما توهّموه باطلة، فإنّ الموهوم والاعتباري والمفروض أشياء خلقها اللّه تعالى، وسيدنا الصادق عليه السلام قال : (**كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردود عليكم**)[٢]، أو إليكم .

وفي دعاء السمات للحجة عليه السلام : (**وخلقتَ بها الظلمة، وجعلتها ليلاً، وجعلتَ الليل سكناً، وخلقتَ بها النور، وجعلته نهاراً، وجعلتَ النهار نشوراً مبصراً، وخلقتَ بها الشمسَ، وجعلتَ الشمس ضياء، وخلقتَ بها القمر، وجعلتَ القمر نوراً، وخلقت بها الكواكب، وجعلتها نجوماً وبروجاً، ومصابيح وزينة ورُجوماً، وجعلت لها مشارق ومغارب**)[٣]، وكلّ هذه مثل جعل المشمش مشمشاً، لأن قوله : (**وخلقتَ الظلمة، وجعلتها ليلاً**)، والظلمة المخلوقة هي الليل، وجعل الظلمة التي هي اللّيل ليلاً، وكذا جعلُه سكناً مثل جعل المشمش مشمشاً، وكذا باقي الكلام .

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

(٣) مصباح المتهجد، ص٢٩٨، دعاء السّمات . جمال الإسبوع، ص٣٢١ . بحار الأنوار، ج٨٧، ص٩٧، دعاء السّمات .

لكن القوم بذلوا جهدهم في جحود نصف العالم، فجعلوه ليس شيئاً، وإنّما هو أمر اعتباري، حتّى قالوا : أن الوجوب والإمكان، والقدم والحدوث، والفوقيّة والتحتيّة، والظلمة والموت، بل كل الأشياء المفروضة، أو التي لا يروها بأعينهم، ولا يلمسوها بأيديهم، كلها وأمثالها أمور اعتباريّة، ليست بموجودة ولا مخلوقة ولا مجعولة، مع اعترافهم بأن أسماءها ليست مهملة، ومع اعترافهم أنّ اللفظ الذي لم يوضع بإزاء معنى، فهو مهمل، وبأنها أشياء، ويقرؤن قول الله سبحانه : **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾**[1]، ويزعمون تَفصّياً من الجواب أنَّ الذّهن تكون الأشياء فيه موجودة بحقائقها لا باظلّتها .

فإذا قيل لهم : لم لا تحرقكم النار التي في أذهانكم؟ .

قالوا : الإحراق من العوارض الخارجيّة، فنقول لهم : الوجودات الذهنيّة هل هي من عالم الغيب، أم من عالم الشهادة، وفي كلٍّ منهما تحرق النّار .

وأيضاً إن كان ما في أذهانكم لا يكون إلّا ظلّاً وشبَحاً للأمورِ الخارجيّة، كما نقوله نحن، ثبت أنّ كلّ ما تتصوّرونه فإن اللّه تعالى قد خلقه قبل ذلك، كما صرّحَتْ به الآية في قوله تعالى : **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾**[2] .

وكقول الرضا عليه السلام المتقدّم الذي رواه الصدوق في أول علل الشرائع، وهو قوله عليه السلام : **(ولا تقع صورة في وهم ملحد إلّا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً، لئلّا يقول قائل : هل يقدر الله عز وجل على أن يخلق صورة كذا وكذا، لأنه لا يقول : من ذلك شيئاً إلّا وهو موجود في خلقه -تبارك وتعالى-، فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير)**[3] .

---

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

[كل ما هو في الأذهان صورة منتزعة من الخارج وهي صور مخلوقة لله تعالى]

فيكون ما في الأذهان صُوَراً منتزعة من الخارجي، فكلّ ما يسمّونه اعتباريّاً، فهو شيء خلقه اللّه، وأقامه في مكانِ رُتْبَته من الوجود، وإن كان ما في أذهانكم أشياء مستقلّة كما تزعمون، بأنّ النّفس لها قوّة اختراع ما شاءت من الصّور والاعتبار، لا من شيء انتزعَتْها منهُ، فنريد منكم أن تذكروا كلامَ زيد لكم في مكّة مثلاً، في العام الماضي في هذا الآن، من غير أَن تلتَفِت نفوسكم بمرآة خيالها إلى زيد المخاطبِ، ولا إلى كلامه، ولا إلى مكانه، ولا إلى وقته، فإن قدرتم على ذكر كلامه، من غير أن تلتفت نفوسكم إليه، في وقته ومكانه، فأنتم صادقون، وإن كنتم لا تقدرون على الذكرى بدون الالتفات المذكور، فاعلموا أن الذي في أذهانكم كالصور التي في المرايا، لا ينتقش فيها شيء، حتى تُقابلها ذوات الصور، فتنتقش فيها أشباحها وأظلتها، كذلك أنتم لّما خاطبكم زيد في مكّة في العام الماضي وتَفَارَقْتم، وذهب زيد بَقِيَ مثاله، ومثالُ كَلامِه في غيب ذلك المكان، وفي غيب وقته، فإذا أردتم ذكر ذلك قابلَتْ نفوسُكُمْ بمراياها مثال زيد، ومثال كلامه في غيب مكان الخطاب ووقته، فانْتقش ذلك في نفوسكم، لأنّها انتزعَتْ من الأمثلة القائمةِ هناك صورها وأظلّتها، ولو لم تلتفت لم تذكر، ولو كانت تخترع لاخترعت صور ذلك من غير التفات .

[رأي الشارح ﵀ في ما ذهب إليه المصنف ﵀]

والحاصل أن كلام المصنّف في كونِ تجدّد الطبيعة، أو الحركة والإنقضاء، والحدوث والإنصرام، وأمثال ذلك أموراً اعتباريّة لا وجودَ لها، مبني على قواعد قشريّة منهدمة، لا تبنى عليه قواعد الدين، ولا تؤسّس على مثلِها بنيانه .

[مراد الفلاسفة على رأي المصنف ﵀]

وقوله : «وهذا بعينه ما قالتْه الحكماء الفلاسفة، في باب الزّمانِ، مِنْ أَنّ

هويّته لذاتِها متجدّدة متقضّية سيّالَة»؛ يريد به قولهم لذاها متجدّدة؛ أي : أنّها متجدّدة منْ دونِ مجدِّد جَعَلَها متجدّدة، بل تجدّدُها مِنْ نَفْسِها .

[مراد الفلاسفة على رأي الشارح ﷺ]

وأنا أقول : لعلّ مراد الفلاسفة أنّها لذاها؛ أي : أن الجاعل جعلها متجدّدة لذاها، لا أنّ تجدّدها بالعرض، أو بتجدّد أعراضها، وليس مرادهم أن تجدّدها من نفسها من دون مجدِّدٍ جعلها متجدّدة، كما هو مراد الأوائل منهم، الّذين قرأوا على الأنبياء عليهم السلام، وأخذوا الحكمة منهم .

ولو فرضنا أن هؤلاء القائلين بذلك، أرادوا مَا أراد المصنّف، أدخلناهم معه في الخطأ، بل كثير من أَخْبار الأئمة عليهم السلام دالّ بصريحه على أنّ هذا القول شرك .

[مراد المصنف ﷺ من التجدد والتبدل التمثيل لا التساوي الحقيقي]

وقوله : «لكنا نقول الزّمان مقدار التجدّد والتّبدل، والحركة معناها تجدّد حال الشيء، .. إلخ»؛ يريد به بعد قوله : «وهذا بعينه، أن مرادي مجرّد التمثيل لَا التساوي الحقيقي، إذ بين الزمان وبين ما نحن فيه فرق، فإن الزمان ذاته مقدار التجدد والتبدل، أي : نفسهما، فهو نفس الحركة المتجددة، وما نحن فيه فحركته تجدّد حاله؛ أي : هيئته لا ذاته» .

وكلامه أيضاً ظاهري قشري، وفي الحقيقة خطأ خلاف الصواب، والصواب أن الزمان والحجر على حدٍّ واحدٍ في التجدّد والتبدّل، لا فرق بين الثابتة كالعقول المجردة، وبين القارّة المتماسكة كالحديد، وبين المتهافتة كالنار والهواء والماء، وبين الغير القارة؛ كالزمان والأصوات، لأن الجميع قائم بفعلِ الله قيام صدور، كقيام الصورة في المرآة بالشخص المقابل، لا كقيامها بهيئة الشخص المقابل، فإنّه قيام ركني، فالزمان نفس الحركة من حيث قابليته للإيجاد، التي هي ماهيّته، وهي جزء ماهيّته بالمعنى الثاني كما ذكرنا؛ أي : جزء هويّته لا من حيث وجوده، إذ من

حيث وجوده حركته تبدّل أحواله، وهذا بعينه حال جميع الخلق، فإن العقول المجردة والحديد من حيث قابليتها، فهي نفس الحركة، لأن قابليتها للإيجاد هي نفس الحركة، ومن حيث وجوداتها حركتها تجدّد أَحْوالها وتبدّلها، لا تبدّل الذّوات الجوهرية، وإلّا بَطَل الوَعْدُ والوعيد، والثواب والعقاب .

ثم عطف على تجدّد حالها بالعطف التفسيري، بقوله : وخروجهُ من القوة؛ أي من رتبة الثبوت الأزلي إلى الفعل، أي : إلى الوجود الكوني، هذا معنى من القوة إلى الفعل عند هؤلاء الجماعة المصنف وأمثاله .

وعندنا تبعاً لساداتنا أئمة الهدى عليهم السلام، معنى من القوّة؛ أي : من الثبوت الإمكاني، وإن شئتَ قلتَ : من الوجود الإمكاني إلى الوجود الكوني .

ومرادنا بالإمكان ما ذكرناه سابقاً، من كونه موجوداً محدثاً، خلقه الله ولم يك شيئاً مذكوراً، ولا معلوماً قبل جعله، ثم خلقه على نحو كلّي لا يتناهى في كلّ مثقال ذرة، قبل أن يكوّن شيئاً منها، لأنا نمنع كون الإمكان إمكاناً لذاته، بدون جعل جاعلٍ مخترع، وإلّا لكان قديماً لا ممكناً .

[مراد المصنف تتمّ والشارح من معنى التدريج]

وقوله : «تدريجاً» صحيح، لكن نحن لا نخصّ التدريج بالماديات خاصة، بل والمجردات، إذ كلّها أيضاً مادّية، إلّا أنها من أنوار عالية، ما خلا الفعل بجميع أصنافه، الذي هو الوجود المطلق، فإنه لذاته ليس تدريجيّاً، بل كما قال تعالى : **﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾**[١]، فإنه تعالى قال : **﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾**[٢] .

---

(١) سورة لقمان، الآية : ٢٨ .

(٢) سورة القمر، الآية : ٥٠ .

[مراتب الوجود المطلق لذاته في التزييل الفؤادي]

وأمّا ما قررناه في الفوائد[1]، وشرحها من تقسيم ذاته في التزييل الفؤادي، إلى أربعة مراتب؛ **الأولى** : مرتبة النقطة، وهي الرحمة .

والثانية : مرتبة الألف، والنفَس الرحماني الأولي -بفتح الفاء- .

والثالثة : مرتبة الحروف، والسحاب المزجى .

والرابعة : الكلمة التّامة، والسحاب الثقال، والسحاب المتراكم، فذلك التزييل والتقسيم باعتبار متعلقه لا في ذاته .

[مراد المصنف تَتُّنُ من النسبي والعقلي ومصدري انتزاعي ورد الشارح تَتُّنُ عليه]

وقوله : «وهي أمرٌ نسبي»؛ يعني ليس بذاتي، بأن يكون نفس الماهية، أو نفس جزئها، وقد بيّنّا قبل أَن الحركة الذاتية جزء الماهيّة، أي : الهويّة والحقيقة .

«وعقلي»؛ يعني أنّه ليس وجوده خارجيّاً، وقد ذكرنا أن وجوده هو وغيره كله خارجي، وما في الأذهان فهي أظلّة .

«ومصدري انتزاعي»؛ يعني به أنه معنوي لا عيني، وانتزاعي يعني به أنه ظلّي، ولا يريد بالظّلّي أنه منتزع من الخارجي، إذ لا خارجيّ عنده .

ثم قال : «لأنها»؛ أي : الحركة الذاتيّة الوجوديّة، «نفس التجدّد والخروج منها»، أي : من القوة «إليه»؛ أي : إلى الفعل، وأنت قد عرفتَ رأينا في هذه المسائل مما ذكرنا، فلا يحتاج إلى إعادته لكثرة ما كرّرناه .

[قول المصنف تَتُّنُ في برهانه : والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الذهنية، ..إلخ]

قال : «والفرق بينهما كالفرق بين الوجود، بمعنى الانتزاعي الذي هو من

(١) شرح الفوائد، ص٤٢، الفائدة : الثالثة .

المعقولات الذهنيّة، وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء، ويطرد العدم عنه، وما به الخروج من القوة إلى الفعل التدريجي من المقولة، كما جاز أن يكون كيفاً، أو غيره من الأعراض، فجاز أن يكون جوهراً صوريّاً مَادِّيًا، متجدّد الذات، والهُويّة مذكور في الأسفار الأربعة، وفي رسالة على حدة، على وجه مفصّل مشروح، ونقلنَا اتّفاق الفلاسفة الأقدمين في هذا الباب، من دثور العالم وزواله، وتجدُّد كلّ من الهيولى والصورة، وإن كل شخص منَ الأجسام الطبيعية، فلَكيّة كانت أو عنصرية، حادث زمانيّ»[1] .

[الفرق بين تجدد الحركة الذاتية وبين تجدد الزمان]

أقول : قوله : «والفرق بينهما»؛ أي : بين تجدّد الحركة الذاتية، وبين تجدّد الزمان، من كون تجدّد الحركة تجدّد حال المتحرّك، لا تجدّد هويّته، ومن تجدّد هويّة الزمان لا تجدّد حاله؛ لأن هويّته لذاتها متجدّدة، بتبدّلِ الآنات بخلاف الأجسام على زعمه، كالفرق بين الوجود الانتزاعي الظلّي، فإنّه منتزع من الوجود الخارجي، انتزعه الذهن منه كانتزاع المرآة صورة المقابل، فإنّ حركته حركة هوية، أي : تجدّد ذاته وهويّته، وبين الوجود الذاتي، وهو ما به يوجد الشيء، ويطرد عنه العدم، فإنّ تجدُّدَه بِحركته الذاتيّة تجدّد حاله، كما زعم .

ثم أراد أن ينبّه على صحة ما ذهب إليه، على نمط الاستدلال، فقال : وما به الخروج من القوة إلى الفعل التّدريجي من المقولة؛ أي : ممّا يقال عليه ذلك، كما جَازَ أَنْ يكون كيفاً أو غيره، بأنْ يكون تجدّده تجدّد هُويّة، فجاز أَن يكون جوهراً صوريّاً ماديّاً، متجدِّد الذاتِ والهويّة .

ومرادُهُ أنه يكون متجدِّدَ حال الهويّة، لا متجدّد نفس الهويّة، بِدَليلِ قوله : والحركة معناها تجدُّد حَالِ الشيءِ، ولأَنّ رأيه أَنّ الوجود من حيث ذاته واجِب، وإنّما ينسب إليه الحدوث من جهة اقترانه بالماهية نسبة عرضيّة، ولما لحقه من

(١) كتاب العرشية، ص٢٦ .

عوارض مراتب تَنَزُّلِه، ونحن قد بيّنا قبل هذا المتن، أنّ تجدُّدَ الأجسام القارة، والجواهر الصوريّة، والوجود الذاتي؛ أعني ما به يوجد الشيء، ويطرد العدم منه، كتجدّد الزمان، وتجدّد الوجود الظلي العرضي؛ أعني الظلي الذهني، والظلّي العرضي، كنور الشمس القائم بالجدار، وكظلّ الجدار الظّاهر من خلفه، لأنّ علّة الاحتياج واحدة، إذ ليس لشيءٍ ممّا سوى الله سبحانه ثبوت، ولا تحقّق من نفسه، وإلّا لكان قديماً، وهو غير الله تعالى في حالٍ من الأحوال، أو في فرض، أو احتمالٍ، كما لو فرض أنّه من حيث المفهوم أو الفرض والتَّجْويز، فإنه قائم بفعل اللّه تعالى، وإيجاده قيام صدور، وبأمر الله قيام تحقّقٍ، فكونُ شَيْءٍ مِنَ الخَلْقِ يكون تَجدُّدُه تَجدُّد الحال لا تَجَدّدُ هويّة مستحيل، إلّا على القول بوجوب وجوده، كَما يذهب إليه المصنّف، إلّا أنّ الّذي أفهم من حاله، أَنّ جَعْلَهُ تجرّدَ الجواهر القارّة تَجَدُّدَ حاله لا تجدُّدَ هويّته، ليس لكونها عنده غير مجعولة الذوات، بل لكونها أجْسَاماً وجَواهِر، وحركاتها ومُيولاتُها ناشئة عن طبائعها، وحركاتها هي تجدّداتها .

فظاهر كلماته في سَائِر كتبه تشعر بأن نفس هويّاتها ساكنة ثابتة، بخلاف الأعراض، وهو كَلامٌ قشريّ ظلمانيّ .

[الحق أن جميع خلق الله تعالى بمنزلة الأعراض]

والحقّ أنّ جميع خلق الله ﷻ بمنزلة الأعراض، بل أعْرَاض حقيقية لِعِلَلِها، وإن كانت جواهرَ لمعلولاتِها، فالفعل وإن كان بالنسبة إلى الفاعِل عرض، أقامه تعالى بنفسه، وهو ذات لأثره، وهذا الأثر الأول عرَضٌ له، ولكنّه ذاتٌ لشعاعه، وعرضه وشعاعِه، وهو نور الأنبياء عليهم السلام، وهو ذاتٌ لشعاعه وعرضِه، وهو نور المؤمنين وهكذا .

فكل علة عرض لعلّتها، وذات لمعلولها، فهو عرض لِعَلّتِه، وذات لمعلوله وهكذا، والأعراض تَجدُّدُها تجدُّدُ هويّةٍ .

[كل من أخذ الحكمة من النبيين عليهم السلام هم القائلون بحدوث العالم]

وقوله : «وقد نقلنا اتّفاق الفلاسفة الأقدمين، .. إلخ»، إنما قال فيه الأقدمين، ليُخَصِّص به الّذين أخَذُوا الحكمة عن النبيّين، فإنّهم هم القائلون بحدوث العالم، وأكثر مَن تأخّر عن هؤلاء خالفوهُمْ في كثير من المَسائل .

[ما نقل عن غاديمون بأن المبادئ الأول خمسة]

ومن المتأخرين من نقل عن غاديمون، وقيل : هو النبي شيث عليه السلام، أن المبادئ الأول خمسة؛ الباري تعالى، والعقل والنفس، والمكان والخلاء، وهذا النقل ليس بصحيح، وإن صح النقل، فالقول : بأن غاديمون القائل : بهذا الحديث، ليس هو النّبي شيْث عليه السلام .

وإن صحّ القول : فمراده عليه السلام أن العقل والنفس، والمكان والخلاء، أسباب للقابليّة، لا أنّها مَبادئ فَعّالة على الاستقلال، بل (**ألقى فيها مثاله، فأظهر عنها أفعاله**)، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام[1] .

ومنهم من قال : بقدم النفوس وما فوقها .

ومنهم من ذهب إلى قدم العالم كلّه .

[ما نقل عن تاليس الملطي بأن استدل على القدم بثمانية وجوه]

وأمّا الأقدمون فظاهر كثير منهم القول بقدم بعض العالم؛ كالمجردات، بل كلّه، كما نقله بعضهم من تاليس الملطي[2]، وأنه استدلّ على القدم بثمانيةِ وجوهٍ، إلّا أن كلامه الذي نقله الشهرستاني، في كتاب الملل والنّحل، صريح في

---

(١) تقدم ما يشير إلى هذه الرواية عنه عليه السلام في الصفحة رقم (٢٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٣٨٣) من هذا الكتاب .

القول بحدوث العالم[١] .

وكذلك كلام أفلاطون[٢]، فإنّه يوهم قدم المثل الأفلاطونية[٣] .

فقول المصنف : أنه نقل اتفاق الأقدمين على الحدوث، لا بدّ من حمله على ما بعد توجيه ما يوهم ذلك من كلامهم .

والحاصل أنّ القول : بأنّ العالم جميعه من المجردات وغيرها؛ أي : من كلّ ما سوى الله سبحانه حادث؛ صحيح ليس فيه شَكّ، وباقي كلامه ظاهر .

[معنى الهيولى في اصطلاح الحكماء]

واعلم أن الهيولى في الاصطلاح المشهور بينهم، أن الشيء باعتبار كونه قابلاً للصور الغير المعيّنة، يسمّى هيولى، وباعتبار كونه محلّاً للصور المعيّنة بالفعل يسمّى مادّة .

[قول المصنف تَتِّئُ في برهانه : وأما الكلي الطبيعي فليس عندنا موجوداً، خلافاً للمشهور من رأي الحكماء، ...إلخ]

قال : «وأمّا الكلي الطبيعي، فليس عندنا موجوداً، خلافاً للمشهور من رأي الحكماء، بل بالعرض خلافاً لجمهور المتكلّمين، فالكلّي الطّبيعي؛ أعني الماهيّة بلا شرطٍ، ليس بقديم ولا حادث، وحدوثه تابع لحدوث أفراده، وكذا قدمه لقدمها، إذ ليس في حدّ ذاته واحداً شخصيّاً محصّل الوجود، فلا دوامَ لَه في ذاته، وإن كانت الأفراد كلها حادثة، فلا دوام لَه بالذات، ولا بالعرض، إلّا في علم الله تعالى»[٤] .

---

(١) الملل والنحل، ص١٥٣ .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٣) الملل والنحل، ص١٦٥ .

(٤) كتاب العرشية، ص٢٦ .

[الكلي الطبيعي والاختلافات الواردة فيه]

أقول : قوله : «وأمّا الكلّي الطبيعي، ... إلخ»، يريد به أنّ الكلّي الطّبيعي قد اختلف فيه، هل هو موجود في الخارج في نفسه، أم في ضمن أفراده بالذات، أو بالعرض، أم ليس موجوداً خارجيّاً أصلاً، وإنما هو موجود ذهني، فنقول : أمّا الكلي الطبيعي، فاعلم أن الماهيّة إذا أخذت من حيث هي لا غير، كالإنسان سمي طبيعياً، وهذا يعطي ما تحته من كلّ فردٍ اسمه وحدّه، وإنّما نطلق عليه الكلي بالنّظر إلى صدقه على كل فردٍ من أفرادٍ تلْكَ المَاهيّة .

وإذا أخذت من حيث أنّها صالحة لكلّ فرد، فهذا هو الطّبيعي الحقيقي، فهل يعطي هذا كل فردٍ اسمه وحدَّهُ أم لا؟، فيه احتمالان؛ فإن قلنا : أنه يعطي ما تحته من الأفراد، فبلحاظ اتّحاد حقيقة الأفراد، وأمّا تمايزها وتعدّدها فبهيئات مشخّصات خارجة عن نفس ما صدق عليه الاسم والحدّ، فمع قطع النظر عن هذه المشخصات كانت كل حِصّةٍ صالحة لما تصلح لَه الأخرى، وهذا الاعتبار لا ينافيه الأخذ الأول، ولا صحة الصدق فيه .

وإن قلنا : بعدم إعطائه، فبلحاظ تمايز الأفراد بمشخّصاها، وهي على الأصحّ أنّها وجوديّة خارجيّة، لا عقلية وجوديّة أو اعتباريّة .

والاحتمال الأول أصحّ، وإلّا لما أعطى في الأخذ الأول ما تحته، لوجود التمايز، لأنه في نفس الأمر خارج عن الطبيعي من حيث هو، سواء أخذ صالحاً أم لم يؤخذ الصلوح، وإن أخذ معروضاً للكلّي الصادق عَلَى كثيرين، وهو الكلي المنطقي، وحينئذٍ لا يعطي ما تحته اسمَهُ وحدّه .

وإذا أخذ من حيث أهما المعروض؛ أعني الطّبيعي، والعارض؛ أعني الكلي، لم يعط المجموع ما تحته اسمه وحده، وهذا هو الكلي العقلي فهذه الأربعة .

أَمَّا الطّبيعي الكلّي؛ أعني المَاهيّة، بشرط لا شيء، وبلا شرط، وهو الّذي يُسميه أهل أصول الفقه بالمطلق، وأنّه جنس للخاصّ والعام، ويدخل فيه ما أخذ من حيث أنّه صالح للحمل على كثيرين على الأصح، ففيه الأقوال المشار إليها

قبل؛ أعني أنّه موجود في الخارج بذاته، أو موجود في أفراده بذاته، أو موجود في الذهن بذاته، وفي الخارج في أفراده بالعرض، أو هو غير موجود في الخـــارج، لا بالذات ولا بالعرض، بل هو موجود في الذّهن خاصة، لأنـــه مـــن المعقـــولات الذّهْنيّة، وقد قدّمنا ما يدل على الأول، من كونه موجوداً بذاته.

وعلى الثاني من كونه موجوداً في أفراده، وإنّ ما في الذهن فإنّه ظلّ منتـــزع من الخارجي، وممّا يدلّ على الأول قوله تعالى: **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾**[1]، وقول الصادق والرضا عليهما السلام المتقدّمين.

وما ذكرنا من أنّ ما شاهدتَه إذا غابَ عنك لا تذكره، إلّا بأن تلتفتَ بمرآةِ خيالك إلى مكانه ووقته، فتنتقش فيها صورة مثاله في مكانه ووقته.

أمّا الأول؛ فإنه وإن لم يقل أحد منهم به، لقصور أفهامهم عن الوصول إلى إدراكه، لكنه قال: به أئمة الهدى عليهم السلام، وأدركه العقل الذي يقتـــدي بهـــم، ويهتدي بهداهم، عن معاينة لا عن تقليد.

وأمّا الثاني؛ فهو قول: أكثر الحكماء على جهة البدلية ظاهراً، وفي نفـــس الأمر على نحو الكلّ والجزء.

وأمّا ما اتّفقُوا عليه من عدم وجود ما أُخِذَ بشرطِ لا شيء في الخَـــارِج، لا بنفسه ولا في الأفراد، فهو اتّفاق منقول، ولم يثبت النّقل لقيام الدليل القاطع من الكتاب والسنة، ومن العقل، كما أشرنا إليه في عدة مواضع في هـــذا الشـــرح، وغيره على وجوده في الخارج، وإنّ ما في الذهن لا يكون إلّا ظلّاً منتزعـــاً مـــن خارجي، بواسطة المشاهدة، أو العلم، أو الإخبار، أو دلالة اللّفـــظ، أو تـــوهّم الخارجي، وما أشبه ذلك.

وإن الخارجي المنتزع منه إمّا في عالم الأكوان من الغيب أو الشهادة، وإمّا في عالم الإمكان، وإمّا في ألواح الحقّ، وإمّا في ألواح الباطل، وإنّ كلّ شيء من ذلك

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٢١.

مما وقع في ألواح الحق، فقد خلقه اللّه أولاً وبالذات، بمقتضى ما جعل من أسبابه، وإنّ كل شيء من ذلك مما وقع في ألواح الباطل، فقد خلقه الله تعالى ثانياً وبالعرض، بمقتضى أعمال المبطلين وأحوالهم، وأفعالهم وأقوالهم، وما ينزّله إلى ذهنِ مَن تصوره من ألواح الحق، أو ألواح الباطل، ﴿إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1] .

وقد دلّت الأدلّةُ العقليّة والنقليّة القطعيّتان، على أن القول بالحق والاعتقاد لَه، والعمل به، لا يرتفع من الأرض منذ هبط آدم إلى الأَرْض، إلى أن ينفخ في الصور نفخة الصعق، أو قبلها بأربعين يوماً، ثم يتفرّد بحمله، وجه اللّه الذي لا يفنى إلى نفخة الفزع، فكيف تصح دعوى الاتّفاق، ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾[2] .

وأمّا القول : بأن ما أخذ لا بشرط موجود في الذهن بذاته، ولا يوجد في الخارج إلّا بالعرض؛ أي : بتبعيّة أفراده، بمعنى أنّ أفراده في الخارج معروض لَه، بعكس ما في الذهن، كما يذهب إليه المصنف، لأنّ مبْنَى علومه على الاعتبارات والمفهومات الفرضيّة .

[القول بأن الوجود معروض للماهية في الخارج عارض لها في الذهن]

وقد صرّح في المشاعر[3] وغيره؛ بأن الوجود معروض للماهية في الخارج، عارض لها في الذّهن، فهو مخالف للأدلّة القطعيّة، من النَّقليّة والعقليّة، ومثل هذا في مخالفة الأدلّةِ القول : بأنه غير موجودٍ في الخارج، لا بالذّات ولا بالعرض، وأمّا الكُلّيّان الأخيرانِ؛ المنطقي والعقلي، فهما مما اتفقوا على عدم وجودهما في الخارج، لكنّه اتّفاق لا يكشف عن قول المعصوم فيه، بل قول : جميع أهل

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) سورة ص، الآية : ٧ .

(٣) كتاب المشاعر، ص٦١، المشعر الثالث : في تحقيق الوجود عيناً، الشاهد الأول : ١٩ .

العصمة من الأولين والآخرين «عليهم السلام أجمعين»، مقابل لقول : أهل هذا الاتّفاق ومخالف، وهما موجودانِ في الخارج، وأنا أدُلّك عليه، إن فهمتَ دلالتي وقَبِلْتها، هما موجودانِ في الصقعِ الذي فيه ما أُخِذ بشرط لا شيء، وما وُجد فيه بحر الزئبق، بما فيه من السفن الجارية، وما وجد فيه الرجل الذي لَه ألف رأس، وما وجد فيه مثل الوجوب والقدم، والإمكان والحدوث، والفوقيّة والتحتيّة، وأمثال هذه مما أنكروا وجودها، ولكن كما قال اللّه سبحانه : ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ۝ وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ ۝ وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ ۝..﴾[1].

[الشيء المأخوذ بدون شرط لا يضاف إليه حينئذٍ شرط]

وقوله : «فالكلّيّ الطبيعي، أعني الماهيّة بلا شرطٍ ليس بقديم، ولا حادث، .. إلخ»؛ يريد به أن الشيء المأخوذ بدون شرطٍ لا يضاف إليه حينئذٍ شرط، لا قدم ولا حدوث، لخروجهما عن نفس مفهوم الشيء، فإذا نسب أحدهما إلى ذلك، كانت نسبة خارجيّة .

ولمّا كان المصنّف يرى أنه غير موجود في أفراده، كانت نسبة أحدهما إليه تابعة لنسبة أحدهما إلى أفراده، فإن كانت أفراده حادثة، نسب إليه الحدوث، بتبعيّة حدوث أفراده، وإن كانت قديمة نسب إليه القدم، بتبعيّة قدمها، وهذا يشعر بأنّه انتزاعي ظلّي، وهذا كما قال في تبعيّة ما في الذهن لما في الخارج، ولكن في كلامه شيئان؛ **أحدهما** : أَنَّ ما في الذِّهْنِ ظل المحكوم عليه بشرط لا وبلا شرط، وهما في الخارج كما قلنا .

وثَانيهما : أن قوله : «وكذا قدمُه لقِدَمِها»؛ لأن هذا الكلام وإن كان تصويره مستقيماً في فرض الحدوث، لكنه لا يستقيم في شأن القديم، إلّا إذا أريد

---

(١) سورة الصافات، الآيات : ١٢-١٣-١٤ .

به القديم اللغويّ والشرعي، وهو من لَه ستّة أشهر فصاعداً .

[مراد أهل العرف الخاص من القديم]

وأمّا على ما يريد به أهل العرف الخاصّ، فالقديم لا يصحّ في شأنه فرض التعدّد، لا خارجاً ولا ذهناً، لأن الفرض من الإمكان، ولا يصحّ إلّا في الممكنات.

وأيضاً لا يتصوّر الذهن، ولا العقل للقديم، ظلّاً منتزعاً، ولا عارضيّة، ولا معروضيّة، ولا تابعيّة، ولا متبوعيّة، لا فرضاً ولا تجوُّزاً واحْتمالاً، فإذا تصوّر شيئاً فليس للقديم، ولا ينسب إليه إلّا لفظاً، كما ينسب المشركون والكفّار الولد، والصاحبة إلى القديم، فإنّهم لا يصيبون بنسبتهم إلّا حادثاً، وكذلك اللفظ لا يصح على القديم، ولا يقع إلّا على حادث، إلّا بما وصف نفسه القديم به، وأثنى به على نفسه تعالى، فإنّهم إذا تَلفّظوا به وتعقّلوه، قَبلَهُ تعالى منهم، وإن لم يقع عليه، ولا يصل إليه، ﴿إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾[1] .

والمصنف لّما جوّز وقوع مفهوم مغاير للواجب تعالى، متّحدٍ معه في المصداق، قال ما قال .

وعندنا أنّ مَن يصحّ في شأنه ذلك ليس هو الله معبودنا، لأنّا نعبد إلهاً واحداً في الفؤاد، وفي العقل، وفي الذهن، وفي الفرض، والاحتمال، وفي كلّ حال كما هو في الخارج، وفي نفس الأمر، لا إله إلّا هو وحده لا شريك له .

[الكلي الطبيعي واحد شخصي]

وقوله : «ليس في حدّ ذاته واحداً شخصياً، محصَّل الوجود، فلا دوامَ لَه في ذاته»، فيه أنّا قد بيّنّا أنه أي : الكلي الطبيعي واحد شخصيّ، شخصيّة إضافيّة، وأنّه محصّل الوجود خارجاً بنفسه وفي أفراده، ومع هذا فلا دوام لَه في ذاته من ذاته، ولا في حاله، بل هو قائم بفعل الله قيام صدور، وبأمر الله قيام تحقّق، قياماً

(١) سورة فاطر، الآية : ٣٤ .

ركنياً، وما في الأذهان من ظله المنتزع منه، قائم بفعل اللّهِ قيام صدور، وهيئة الخارجي الإشراقيّة قائم قيام تحقّق، وهيئة الذهن من صفاء وكبر، واستقامة وأضدادِها، قائم قيام ظهور وكون، فلا دوامَ لَهُ في ذاته.

والمصنف إنّما قال: في ذاته؛ لأنّه يريد به ما كانت أفراده قديمة، لأنه من حيث كونه غير محصّل الوجود، ليْسَ لَهُ دَوام من ذاته، ولكنه من كونه تابعاً لأفراده في القدم، يكون لَه دوام عرضي، لكونه في علم القديم تعالى، وهذا مبني على أصله، وهو أصل عندنا، بل عند اللّهِ مجتَثٌّ لما بيّنّا لك.

وإذا كانت الأفراد كلها حادثة، فلا دوام لَه لا بالذات؛ لأنه ظلّي متجدّد الذات، ولا بالعرض؛ لكونه تابعاً لِحادثٍ غير دائم.

[تقسيم الكلي الطبيعي عند المصنف ﷫]

وإنما قال: وإذا كانت الأفراد كلها، فأكدها بكلّها للعموم، لأنّ الأَقْسَام عنده ثلاثة في اعتبار عقله؛ **الأول**: تكون أفراد الطبيعي الكلي كلها حادثة، وفي هذا لا دَوَامَ لَهُ مطلقاً.

الثاني: تكونُ الأفراد كلّها قديمة، وفي هذا يكون لا دوام لَه في الذات، ولهُ دَوامٌ بالعَرض، وذلك لنزوله منزلة إشراق المشرق الدائم.

الثالث: تكون الأفراد بعضها قديم، وبعضها حادث، كما هو معتقده لقوله: «بأن الوجود مقول على الواجب، والممكن بالإشتراك المعنوي».

وهذا الثالث يفهم من قوله: «كلّها».

[رد الشارح ﷫ على مقولة المصنف ﷫ من أن الأشياء كلها في علمه تعالى الذي هو ذاته]

وقوله: «إلّا في علم الله تعالى»؛ يعني أن الطبيعي الكلّي في علم اللّه تعالى، وما في علمه الذي هو ذاته لا يفنى، كما قال تعالى: **﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ**

اللّهِ بَاقٍ﴾[(١)]، وهذا صحيح، إلّا في قوله : «إلّا في علم الله»؛ فإنه يريد أنّ الأشياء كلها في علم اللّهِ تعالى، وليس كذلك؛ لأنه يريد أنّ حقائق الأشـياء في علمه الذي هو ذاته، وقد قلنا لك : أنّ ذاته ليس فيها شيء غيرها، بل العلم في الأزل، والمعلوم في الحدث، حقيقته وصورته، وكل شيء منه في الحدث، والوجوب مبرّءٌ منـزّه عن كل شيء غير خالص ذاته، لأنه هو خالص ذاته تعالى لا غير .

ولو أراد ما أراد أئمة الهدى عليهم السلام، بقوله : «إلّا في علم الله تعالى»، لما اعترضنا عليه، لأنا دائماً نقول : كلّ شيء في علم اللّه تعالى؛ ونريد أن علمه الذي هو ذاته، ومعلومه الذي هو ذاته، هو الأزل .

وأمّا معلومه الذي هو غير ذاته، فهو في الحدث، والتعلّق الإشراقي به في الحدث، فافهم .

[قول المصنف قدس سره في برهانه : وأمّا النفوس بما هي نفوس، فوجوداتها أيضاً متبدّلة حادثة، ...إلخ]

قال : «أو حكمها حكم سائر المنطبعات في الموادّ، إذ نحو وجودها تعلّقي، والوجود التعلّقي يتبدّل بتبدّلِ ما يتعلق به من الأجسام، والنفس ما دامت نفساً متّحدة بالبدن بجنبها الأيسر وجنبها السّفلي، وهي الطبيعة، ولها بالقوة جهة عقليّة، وجَنْبَة عالية، إذا خرجت بحَسَبِها من القوة إلى الفعل، تصير عقلاً محضاً، هو صورَة نوعها»[(٢)] .

[معنى النفس على مراد المصنف قدس سره]

أقول : قوله : «وأمّا النفوس»، أوله يشعر بأن المراد منها النفوس الحيوانية الحسيّة، الّتي هي من الأفلاك .

(١) سورة النحل، الآية : ٩٦ .

(٢) كتاب العرشية، ص٢٧ .

وآخره يشعر بأن المراد منها النفوس النّاطقة القدسيّة، وإذا ضُمَّ أوله إلى آخره أشعر بمراده، بأن النفس واحدة جسمانيّة، ماديّة متّحدة بالأجساد العنصريّة، وفيها بالقوّة جهة عقليّة، إذا عولجت بالرياضات، والعلوم والأعمال، كان ما بالقوة فيها بالفعل، فكانت عقلاً، وليس عقل غيرها .

[معنى النفس على رأي أهل البيت عليهم السلام]

والمعروف في العقول المستنيرة، بنور هداية محمدٍ وأهل بيته صلى الله عليه وآله، أنّ النفس الحسيّة من الأفلاك، وهي النفوس الحيوانيّة المتحركة بالإرادة، وهي وإن وجدت في الإنسان إلّا أنها مغايرة للنفس الناطقة القدسيّة، الّتي أصلها العقل، والنفس الحيوانية، مَرْكَب الناطقة القدسيّة، المجردة عن المواد العنصرية، والمدد الزمانية، وهي مَركب العقل ومَظْهَرُهُ، والمروي عن أمير المؤمنين عليه السلام شاهد لما قلنا .

ففي الكافي عن كميل بن زياد، قال سألت مولاي أمير المؤمنين عليه السلام، فقلت : يا أمير المؤمنين، أريد أَنْ تعرِّفني نفسي؟ .

فقال يا كميل : وأَيَّ الأنفسِ تريدُ أَن أعرّفك؟ .

فقلت يا مولاي : هل هِيَ إلّا نفس واحدة؟ .

قال : (**يا كميل إنما هي أربعة؛ النامية النباتيّة، والحسّيّةُ الحيوانية، والناطقة القدسيّة، والكلّيّة الإلهيّة .**

ولكل واحدٍ من هذه خمس قوى وخاصيّتان؛ فالنامية النباتيّة لها خمس قوى: ماسكة وجاذبة، وهاضمة ودافعة ومربّيَة، ولها خاصيّتانِ : الزيادة والنقصان، وانبعاثها من الكَبِد .

والحسّيّة الحيوانية لها خمس قوى : سمع وبصر، وشم وذوْق ولمس، ولها خاصيتانِ؛ الرضا والغضب، وانبعاثها من القلب .

والناطقة القدسيّة لها خمس قوى : فكر وذكر، وعلم وحلم ونباهة، وليس

لها انبعاث، وهي أشبه الأشياءِ بالنفوس الفلَكيّة، ولها خاصيّتان؛ النزاهة والحكمة .

والكلّية الإلهيّة لها خمس قوى : بقاء في فناء، ونعيم في شقاء، وعزّ في ذلّ، وفقر في غنى، وصبر في بلاء، ولها خاصيّتان : الرّضا والتسليم، وهذه الّتي مبدؤها من اللّه، وإليه تعود، قال الله تعالى : ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾(١)، وقال تعالى : ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۞ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾(٢)، والعقل وسط الكلّ)(٣) .

وروي عنه أن أعرابيّاً سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن النفس .

فقال عليه السلام : عن أيّ الأنفس تسأل؟ .

فقال : يا مولاي هل النفس أنفس عديدة؟ .

فقال عليه السلام : **(نعم، نفس نامية نباتيّة، ونفس حيوانيّة حسّيّة، ونفس ناطقة قدسيّة، ونفس إلهيّة ملكوتية .**

فقال : يا مولاي مَا النباتيّة؟ .

قال عليه السلام : قوّة أصلها الطبائع الأربع، بدؤ إيجادها عند مسقط النطفة، مقرّها الكبد، مادّتها من لَطائف الأغذية، فعلها النمو والزيادة، وسبب فراقها اختلاف المتولّدات، فإذا فارقت عادَتْ إلى ما منه بُدِئَتْ عودَ ممازجة لا عودَ مجاورةٍ .

فقال : يا مولاي وما النفس الحيوانيّة؟ .

قال عليه السلام : قوّة فلكيّة، وحرارة غريزيّة، أصلها الأفلاك، بدؤ إيجادها

---

(١) سورة ص، الآية : ٧٢ .

(٢) سورة الفجر، الآيتان : ٢٧-٢٨ .

(٣) لم نجده في المصدر المذكور، ووجدناه في بحار الأنوار، ج٥٨، ص٨٥، باب حقيقة النفس . تفسير الصافي، ج٣، ص١١١ .

عند الولادة الجسمانيّة، فعلُها الحياة، والحركة والظلم، والغشم والغلبة، واكتساب الأموال، والشهوات الدنيويّة، مقرّها القلب، سبب فراقها اختلاف المتولدات، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بُدئت عَوْدَ ممازجةٍ لا عودَ مجاورةٍ، فتنعدم صورها، ويبطل فعلها ووجودُها، ويضمحلّ تركيبُها .

فقال : يا مولاي وما النفس الناطقة القدسيّة؟ .

قال : قوّة لاهوتيّة، بدؤ إيجادِها عند الولادة الدنيوية، مقرّها العلوم الحقيقية الدينيّة، موادّها التأييدات العقليّة، فعلها المعارف الرّبّانيّة، فراقها عند تحلّلِ الآلات الجسمانية، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بُدئتْ عودَ مجاورة لا عَوْدَ ممازجةٍ .

فقال : يا مولاي وما النفس اللّاهوتيّة الملكيّة؟ .

قال : قوّة لاهوتيّة، وجوهرة بسيطة حيّة بالذات، أصلها العقل، منه بُدئَتْ، وعنه وعَتْ، وإليه دلّتْ وأشارتْ، وعودها إليه إذا كملت وشابهَتْهُ، ومنها بُدِئَتْ الموجودات، وإليها تعود بالكمال، فهي ذات الله العليا، وشجرة طوبى، وسدرة المنتهى، وجنّة المأوى، مَن عرفها لم يشقَ، ومن جهلها ضلّ سعيهُ وغوى .

فقال السائل : ما العقل؟ .

قال عليه السلام : العقل جوهر درّاك، محيط بالأشياء من جميع جهاتها، عارف بالشيء قبل كونه، فهو علّة الموجودات، ونهاية المطالب)[1] .

أقول : وقد ذكرتُ في شرح المشاعر بعض بيان هذين الحَديثين[2]، بما يَنْفَعُ ها هُنا، إلّا أن ذكره أو مثله يطول .

ولكن ظاهر كلام المصنف حيث يقول : أنّ وجودها تعلقيّ، والتَّعلُّقيّ يتبدَّلُ

---

(١) شرح الأربعين للقمي، ص٢٨٥ . شرح الأسماء الحسنى، ج٢، ص٤٥ .

(٢) شرح المشاعر، ص٦٦٦ .

بتبدّلِ ما يتعلّق به من الأجسام، والنفس ما دامَتْ نفساً متّحداً بالْبَدنِ بجنبها الأيسر، وهذا ظاهره إنما يصدق على الحيوانيّة الحسّيّة، أو مَع النّامية النّباتيّة، وهاتانِ النفسان لَيْس في واحدة منهما، ولَا فيهما معاً قوّة تحصل برِيَاضة، أو بأعمال، لأن تكون عقلاً إنسانيّاً، لا بالفعل ولا بالقوّة، على نحو الاستقلال .

وإنّما قلت : بالْاستْقلَال؛ لأنّهما مع المتمم يمكن ذلك فيهما، فإن اللّه تعالى لو أَرادَ ذلِكَ كمّلَهُا بإِمْدَادَاته وتأييداته، بِأَنْ يَقْلِبَها عقلاً أو عاقلاً، وهُو على كُلّ شَيْءٍ قدير .

[توهم المصنف ﵀ فيما ذهب إليه مولانا أمير المؤمنين ﵇ في النفس الناطقة القدسية]

وأمّا النفس الناطِقة القدسيّة، التي توهّم المصنّف أنّها هي التي عَناها بوَصْفه، فهي في الإنسان الجزئي؛ كاللوح المحفوظ في الإنسان الكلّي، وهي النفس اللاهوتيّة الملكيّة، التي ذكرها أمير المؤمنين ﵇ أخيراً، بِأنّها ذات الله العليا، يعني اللوح المحفوظ، فإن النفس القدسيّةَ كَلِمَةٌ من ذلك الكتاب، وشعاعٌ من أشعَّتِه .

[أصل النفس الكلية الملكية ومبدئها]

وقَدْ قال ﵇ في الكليّة الملكيّة، التي هي اللوح المحفوظ : (**أصلها العقل، منه بُدئَتْ، وعنه وعت، وإليه دلّت وأشارت، وعودتها إليه إذا كملت وشابَهته**).

[شرح قول الإمام أمير المؤمنين ﵇ في أن النفس إذا كملت وشابهته]

فقوله ﵇ : (**إذا كملت وشابهته**)؛ يعني أنّها إذا بلغت الرتبة السّابعة للنفس، وهي الكمال الذي هو غاية مبلغها شابَهَتْهُ؛ أي : شابهت العقل، وتكون أخته لا تفعل إلّا ما يُريد منها، ولا تحبّ إلّا ما يُحِبُّ، وهذا تأويل قوله تعالى :

﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾[١]، لأن العقول يعلّموهنّ ممّا علّمَهم اللّه، من إمتثال جميع أوامره، واجتناب جميع ما نهى عنه، لا أنّها تنقلب عقلاً، فيكون اللوح المحفوظ هو القلم، وفي الباطن أيضاً لو صحّ ما ادّعاهُ كان عليٌّ هو رسول اللّه، لأنّ عليّاً عليه السلام وصل مبلغ ما يمكن لَه بالفعل، إلّا أن العقل الذي هو القلم غير النفس التي هي اللوح المحفوظ، ورسول اللّه صلى الله عليه وآله غير علي عليه السلام .

والنفس الناطقة القدسيّة في الجزئي، كزيد إذا كملت، فكان ما بالقوة فيها بالفعْل، كانت أختَ عقله كالكلّيّة في الكلّي، لا أنّها هي عقله، كما زعم المصنّف من أن العقل لا وجودَ لَه، وإنّما الموجود النفس، إذا كملت كانت عقلاً، كما يأتي في كلامه .

فإن من قال بهذا فهو صادق في حق نفسه، وكيف لا يكون العقل غير النفس، وسيّد العارفين أمير المؤمنين عليه السلام، قال : (**إنّ النفس أصلها العقل، منه بدئت، وعنه وعت، وإليه دَلّتْ وأشارَتْ**)[٢]، وهذِه الكاملة ولَمْ يَجْعَلْها هي العَقْل، وقال : (**إذا كملَتْ وشابهته**)[٣] .

وقال عليه عليه السلام في رواية كميل الأولى، بعد ذكر جميع النّفوس، (**والْعَقْل وسط الكلّ**)[٤]، يعني أنّه لُبّ النُّفُوسِ الأربع ورُوحُهَا، وهو صريح في أنّه غيرُهَا .

[أي نفس يريد المصنف قدس سره هنا؟، ومراده من السريان]

وأمّا قول المصنّف : «متّحدة بالبَدن، ... إلخ»؛ صريح في أن المراد منها الجسم العنصري، وهي النباتيّة لا غير .

---

(١) سورة التوبة، الآية : ١١ .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٤٣٢) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٤٣٢) من هذا الكتاب .

(٤) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٤٣٢) من هذا الكتاب .

وإن أراد بالاتّحاد السريان، احتمل تناول الحسّيّة، لأنها شعلة من نفوس الأفلاك، وقد ذكرنا ذلك، وهو أن البدن سارٍ فيه الدَّمُ، والدّم متعلّق بالعلَق التي في تجاويف القلب؛ أعني الجسم الصنوبري في الجانب الأيسر منه أكثر، كما يشير إليه المصنف، بقوله : بجنبها الأيسر .

[الدم الأصفر حامل للحرارة الغريزية]

والعلق متقوّم بدمٍ أصفر، حاملٍ للحرارة الغريزيّة بأبخرته، لأن الأبخرة مركّبة من جزءٍ من الحرارة الناريّة، وجزئين من الرطوبة الهوائيّة، وجزئين من البُرودةِ المائيّة، وجزء من اليبوسة التّرابيّة، فامتزجت الأجزاء الخمسة، من العناصر الأربعة، بالطبائع الأرْبع، وبكرّ الأفلاك، وإلقاء أشعّة الكواكب، حتى نضجت الأجزاء نَضْجاً مُعْتدلاً، وتلَطّفَتْ بالطبخ حتّى سَاوتِ الْأجزاء في اللطافة، والاعتدال فلك القمر، فأشْرَقَتْ نفسُه عَلى تلك الأجزاء، فتحركت بالحركة الإراديّة، ولذا قال عليه السلام : **(قوّة فلكيّة، وحرارة غريزيّة، أصلها الأفلاك)**[1]، وهذه هي النفس الحيوانيّة الحسّيّة، ولا تكون عقلاً؛ لأنها إذا فارقتْ تلك الأَبْخرة رجعت إلى نفس الفَلَك، فامتزجت به كامتزاج قطرة الماءِ بالبَحْر، وهو قوله عليه السلام : **(فإذا فارقَتْ عادَتْ إلى ما منه بُدئت، عَوْدَ ممازجة لا عَوْدَ مجاورة)**[2]، فتنعدم صورتها، ويبطل فعلها ووجودُها، ويضمحلّ تركيبُها، فَإنْ كانَ يَعْتقد أَنَّ أمير المؤمنين عليه السلام، كان عارفاً بالنّفس، كان كلامه كله خطأ .

[هل يمكن أن يكون العقل صورة نوع الأجسام المتحدة بالعنصريات؟]

وقوله : «تصير عقلاً محضاً، هو صورةُ نوْعِها»، فيه ما قلنا، فإنّ العقل لا

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٤٣٢) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٤٣٢) من هذا الكتاب .

يكون صورةَ نوع الأَجْسام المتّحدة بالْعُنْصُرِيّات، بل صورة نوع النّاطقة القدسيّة التي هي من المفارقات بذاتِها .

[قول المصنف في برهانه : وأما المفارقات المحضة والصور المجردة ففيها كلام آخر، ...إلخ]

قال : «وأمّا المفارقات المحضة، والصور المجرّدة، ففيها كلام آخر، يعرفه الموحّدون المكاشفون، من أنْ لا وجود لها بحسب أنفُسِها، وذواها مطموسة منغمسة في بحر الأحَدِيّة، وهي صور ما في علم اللّهِ، وحُجُب الإلهيّة، وسرادقات عَظَمَتِه، ولو لم تكن هذه الحجب النوريّة لا َحْرقت سُبُحَات وجهه كلّ ما في السماوات والأرضين، كما وَرَدَ في الحَديث، فله سبحانه شؤُنٌ إلهيّةٌ، ومراتبُ نُورِيّة، ليْسَت هي من أفراد العالَم، ولا من جملةِ ما سوى اللّهِ، لأها صور ما في القضاء، والعالَم الربوبي»[1] .

[ماذا يريد المصنف تتُّ من المفارقات المحضة]

أقول : وأمّا المفارقاتُ المحضة؛ يعني الخالصة احترازاً عمّا فيها اقترانٌ، ولكن يخرج النفوس، وإن كانت مفارقة بالذّات، لأها مقارنة بالأفعال، والأفعال عنده تتّحد بالذات، فتخرج النفوس عن المفارقات المحضة .

والقياس على قاعدته أها تدخل في المفارقات المحضة، لأن الأفعال إذا اتّحدت بالذات كانت بحكم الذات، فتكون أفعالُها مفارقةً بالذات كالذات، وإن اقترنَتْ بالعرض فالحكم للذاتي لا للعرضي، فإخراجها لا يصحّ على قاعدته، ولا على قاعدتنا .

[مراد المصنف تتُّ من الصور العلمية المجردة]

ويريد بالصور المجردة الصور العلميّة، وهي في علمه الذي هو ذاته، ولا يصح

---

(١) كتاب العرشية، ص٢٧ .

هذا الكلام، سواء جعل الصور في علمه الذاتي، لأنها في ذاته، أم خارجة عن الذات، لازمة لَه، معلّقة بها تعلق الظل بالشاخص؛ يعني أن هاتَيْن المفارقات المحضة، والصور المجردة فيها كلام، أي : لها توضيح لغامضِ سرّها، يعرفه من عرّفه الله تعالى ذلك، ولا شَكَّ أن ذلك من الأسرار، إلّا أنه لا يعرفه إلّا المكاشفون؛ ويعني بهم الصوفيّة[١]، فليس بصحيح، وإنّما يعرفه مَن عرّفه اللّه؛ وهم المعصومون عليهم السلام، ومَن اقتصر على الأَخْذ منهم .

ثمَّ أنّه بيّن تلك الْأسْرار علَى ما عنده، وعند أصحابه الصوفيّة، فقال : «من أن لا وجودَ لها بحسب أنفسها، وذواتُهَا مطموسةٌ منغمسةٌ في بحر الأحديّة» .

ويريد أن الوجود المنسوب إليها ليس وجوداً لها، وإنّما هو وجود الحق تعالى، فهي اللّه بلا هِيَ، كما يقول هو وأتباعه وأصحابه : أنا الله بلَا أنا، لأنّه مبني عَلى القول : بوحدة الوجود .

وإنما قال : «وذواها مطموسة»؛ لأنّ مُشَخِّصاتِها موهومةٌ، مثل خط المهر في القرطاس، فإنّه أبيض، لأنه جزء من القرطاسِ، وإنما تميّز أنّه خطٌّ بتحديد المداد من المهر، فالخَطّ الأبيض ذاته مطموسة في القرطاس، ولا شكّ أنّ هذا هو وحدة الوجود، لأنَّ القرطاس، والخطّ الأبيض من المهر شيء واحد، والمدَاد محدّد للخطّ، ولهذا قال : «منغمسة في بحر الأحَديّة» .

قال في كتاب السير : «المرتبة الأحديّة، هي المرتبة المستهلك فيها جميع الأسماء والصفات، وتسمّي جمع الجمع» .

[تفسير معنى الأحدية عند الصوفية]

وقال عبد الكريم الجيلاني[٢]، في كتابه الإنسان الكامل : «والأحديّة عبارة عن مجلى ذاتيّ، ليس للأسماء ولا للصفات، ولا لشيء من مؤثّراها، فيه ظهور،

---

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

فهي اسم لصرافة الذات المجرّدة عن الاعتبارات الحقّيّة والخلقيّة»[١]، وهذا تفسير الصوفيّة للأحديّة .

[فساد كلام المصنف ﵀ في هذا القول]

والمصنف الظاهر من كلامه هنا، وغيره أنّه يريد ما أرادوا من أن أول تَجَلٍّ للذاتِ البحتِ، ما تجلّت بذاتِها فيه، من غير فعلٍ، ولا إرادةٍ، وأعلى مظاهرها هو الألوهية، وهي عندهم جميع حقائق الوجود، وحفظها في مراتبها، قال في الإنسان الكامل : «وأعني بحقائق الوجود، أحكامَ المظاهر مع الظاهرِ فيها، أعني الحق والخلق»[٢] .

والأحديّة عندهم أعلى الأسماء التي تحت هيمنة الألوهية، فيريد المصنّف بإنغماس تلك المجرّدات، أنّ ذلك المظهر الذاتي؛ أي : بالذات من غير فعل، ولا إرادةٍ، غير العلم الذاتي كما مثّلنا بالقرطاس، وهو الأحديّة، أن تلك المفارقات المحضة، منغمسة فيه كانغماسِ الخط الأبيض من المهر في القرطاسِ، والأحدية وما فيها بعد رتبة الأُلوهيّة، وهي بعد رتبة الذات، ووجود الكل نفس وجود الذات، إذ الكلّ أزليّ، والكل واجب بوجوب الذات، وإنَّ هذه المفارقات المحضة لم تدخل تحت «كُن»، وهي صور ما في علم الله، فتلزمه في كلماته مفاسد؛ منها ما يلتزمها، ويرى أنها مصالح لا مفاسد، وأنّها مذهب أئمّتنا ﵈ .

ومنها تلزمه من غير شعور، فمن الأول القول : بوحدة الوجود .

ومنها أنها أشياء غير اللّه تعالى معه، وأنّها غير مجعولة، بل هي لوازم الذات وشؤونه .

---

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص٤٧، باب : ٥ في الأحدية .

(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص٤٢، باب : ٤ في الألوهية .

[كفر وإلحاد كل من قال بوحدة الوجود بإجماع علماء المسلمين]

ومنها أنها متغايرة متمايزة غير مغايرة لذاته، وأنها خارجة عن ذاته، لأن رتبتها بعد رتبة ذاته، وأنها صور علمه الذي هو ذاته، وإنها معلّقة بالذات تعلّق الظلّ بالشاخص، وإنّ وجوداتها من سنخ وجوده، وأمثال هذه المفاسد، وكلها يلتزمها، وما يلزمه فيها وفي أمثالها، ما ذكرنا فيما تقدم كثيراً من ذلك، أنّ القول: بوحدة الوجود، نقل علماء الشريعة، الإجماع الكاشف عن دخول قول المعصوم صاحب الشريعة، على كفر القائل به، مع ما دلّت الأخبار الصحيحة على ذلك، ومع بطلان الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، بل أصل الجنة والنار، وبطلان النظام، ومن ذلك تعدّد القدماء، وإنّ الأشياء قديمة، وهي لوازم الذات، وإثبات اللوازم للذات موجب لحدوث الذات، لما بينهما من الاقتران المستلزم للاجتماع أو الافتراق، وإنّ شؤون الذات ليست مع الذات في رتبتها، فإثبات القدم لها تناقض، إذِ القديم هو الذي لا يسبق بغيره، ولا يفقد في رتبة قبله، وكذا إذا كانت متمايزة غير مغايرة للذات البسيطة الأحديّة المعنى، وكذلك كونها خارجة عن ذاته، وكذا في كونها صور علمه، الذي هو ذاته، وأنها معلقة بالذات، وكذا ما بين هذه وبين كونها عين ذاته، ومن سنخ وجوده، إذ هذا كلّه هو المعروف من خطاب صاحب الشريعة، الذي أمره الله أن تبلّغ المكلّفين ما أرسله به، فإن كان قول هؤلاء حقّاً، فما بلغ رسول الله رِسَالَةَ رَبِّه؛ لأنه خاطبهم بغير ما أراد الله، من أمره ونهيه .

وما أشرنا إليه من مراد المصنّف هو مثل قوله : «فله شؤون إلهيّة، ومراتب نوريّة، ليست هي من أفراد العالم، ولا من جملة ما سوى اللّه»، فإذا ثبت شؤون ومراتب ليست من أفراد العالم، ولا من ما سوى اللّه، وهي كثيرة متعدّدة متغايرة، وليست هي سواه، كان هو تعالى متعدّداً متغايراً .

وقوله : «لأنها صور ما في القضاء الإلهي، والعالم الرّبوبي»، يريد أنّ

المفارقات المحضة، هي صور العلم، والحكم الإلهي، ويريد بالعلم القديم، والحكم بالرضا أو العناية، على ما يريدون ها هنا .

ويرجع محصّل كلامه على معنى ما ذكرنا مما لا فائدة في إعادته .

[قول المصنف ﷺ في برهانه : وتلك الصور هم المهيمنون، الذين لم ينظروا إلى ذواتهم قط، ...إلخ]

قال : «وتلك الصور هم المُهَيَّمون، الّذين لم ينظروا إلى ذواتهم قطّ، لفنائهم عن ذواتهم، واندكاك جَبَلِ إنّيّاتهم، مع كونهم أشعّة وأضواء عقليّة للنـــور الأول، باقية ببقائه لا بإبقائه، وليست هذه الرسالة ما يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض الشريف .

والمقصود هيهنا الإشارة إلى حدوث الأجسام وصورها وقواها، وأمّا العقل فلم يثبت وجوده عندنا، والمتكلمون أنكروه، فلا حاجة بنـــا إلى أن نـــتكلّم في حدوثه»[1] .

[مراد المصنف ﷺ من الصور العلمية هي ملائكة]

أقول : يشير إلى أنّ تلك الصّور العلميّة، ملائكة هَيَّمنتْهم أنوار جمـــال الله وحبُّه، حتّى أنهم لم ينظروا إلى ذواتهم، بل قصروا أنظارهم على النظر إلى جماله، فهيّمهم حبّه عن ذواتهم وفنوا عنها، وهذا إلى هنا كلّه صحيح .

وظاهر كلامه الأول يخالف هذا، حيث قال : من أن لا وجود لها بحســـب نفسها، وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الأحديّة، لأنه يدل على فناء وجودهـــا بحسب نفسها، بل هي ممتزجة بالأنوار الأحدية وليس كذلك، وإنّما فنِيَـــتْ في تلك الأنوار فناء وجدان، لا فناء وجود .

وإن أراد بقوله : «بحسب نفسها»؛ بمعنى عند أنفسها فحسن، إلّا أن العبارة

---

(١) كتاب العرشية، ص٢٧ .

إنما تدلّ بمعونة باقي الكلام، وإنّما وجّهنا عبارته هذه فيما سبق على غير ما تحتمله من الصحة، لأنه هو المعلوم من مذهبه، فحملناها على مذهبه لا على ما تحتمله .

[تخطئة الشارح تتنُّ كل من يقول : بالفناء]

وقوله : «واندكاك جبَل إنّيّاهم، مع كونهم أشعة وأضْواء عقليّة»، إن أراد بالاندكاك الفناء أصلاً؛ فهو غلط، وكلّ من قال بالفناء من الصوفيّة[1]، فقد غلط، لأن الفناء الذي يتحقق به كمال وصول العبد، هو أن يبقى من إنّيّته ما يصلح به شعورٌ ما يكون به، غير ناظر إلى نفسه، ويكون به ناظراً إلى ربّه .

وأمّا الذي يريدونه، فهو في الحقيقة عن نفسه، فهو إغماء لا يحسّ بشيءٍ، لا بنفسه ولا بغيره، ولا بربّه، ولهذا حكم أكثر الفقهاء ببطلانِ وضوئه، ولو كان ذلك وصولاً لما انتقض وضوؤه .

وروى ابن حمزة من علمائنا عنهم عليهم السلام، (**نقض الوضوء بالإغماء**) .

وذكر للصادق عليه السلام عن أهل هذه الطريقة، وأن الرجل منهم ليصعق حتى يقع، فقال عليه السلام : (**ما بهذا أُمِروا**) .

[الفناء المحمود الذي يتحقق به كمال وصول العبد]

وأمّا الفناء المحمود، فهو أن يشعر بربّه، إلّا أنه كالذي في النار، وكما قال الصادق عليه السلام، في وصف الصادقين، قال عليه السلام : (**ومثل الصادق الموصوف بما ذكرناه كمثل النازع لروحه إن لم ينزع، فماذا يصنع**)[2] .

---

(١) تقدم بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) مصباح الشريعة، ص٣٤، باب : ١٥ في الصدق . وفي بحار الأنوار، ج٦٨، ص١١، ح١٨، باب : ٦٠ بدل كلمة : «**ذكرناه، ذكرنا**»، و«**لروحه، روحه**» .

[مراد عبدالكريم الجيلاني من الفناء]

وما ذكره بعض منهم عبد الكريم الجيلاني[(١)]، في كتابه الإنسان الكامل، «أنّ الوصول ليس هو الفناء في الله، وإنما هو البقاء بالله»، وهو ردّ منه على القائلين بالفناء، ولكنه لم يرد ما نريد من أنّ الواصل هو مَنْ وَجدَ الله لا غير، وإنّما يريد أنّ الواجد والموجود والوجدان شيء واحد، ولهذا يقولون هو وأصحابه : أنا اللّهُ بلا أنا، وكذبوا، وإنّما هم حمير من سائر خلق اللّه، الذين أصواقم وكلامهم أنكر الأصوات[(٢)] .

بل الواصل مَن لم يجد بالوجدان الذاتي إلّا اللّه، وله جهة بها يجد عرضيّة، كالناظر في المرآة ليرى وجهه، فإنه يرى الزجاجة بالعرض، وإذا نظر إلى صفاء زجاجة المرآة فإنه ينظر وجهه بالعرض .

ولم يصل أحد من حمير الصوفيّة[(٣)] وأتباعهم الرّعاع، أتباع كل ناعقٍ، مثل ما وصل رسول الله ليلة المعراج، من مقامِ أو أَدْنَى، ولا فنى أحد كفنائه، وبقي من إنّيّته جهة عرضيّة بها، سمع الخطاب وردّ الجواب .

وقد أشار الصَّادق عليه السلام إلى ما قلنا، كما رواه في الكافي، قال عليه السلام إلى أن قال : (**وكان كما قال الله تعالى : ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾**[(٤)] .

فقال له أبو بصير : ما ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾؟ .

قال : ما بين سيتها إلى رأسها، فقال : كان بينهما حجاب يتلألأُ يخفق، ولا أعلمه إلّا وقد قال : زبرجد ...)[(٥)] .

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٢) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ .[سورة لقمان، الآية : ١٩] .

(٣) تقدم بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٤) سورة النجم، الآية : ٩ .

(٥) أصول الكافي، ج١، ص٤٤٢، ح١٣، باب : مولد النبي صلى الله عليه وآله ووفاته . تفسير نور الثقلين، ج٣، ص٩٩، ح٨ .

والمراد بالحجاب والله أعلم إنّيّته .

وقوله : (**يتلألأ يخفق**)؛ أي : باضطرابٍ يكاد يفنى من سطواتِ الأنوار، و لم يقل ليس بينهما، أو في أصلاً، بل قال : باضطراب .

[كيفية اندكاك الجبل لنبي الله موسى عليه السلام وانقسامه ثلاثة أقسام]

وأمّا التشبيه باندكاك الجبل لموسى عليه السلام، فهو تشبيه مطابقٌ من جهة المعنى، فإنّ جبل موسى عليه السلام لّما تجلّى له النّور تَقطّع، فكَان ثلثه ذرّاً، وهو الموجود في الهواء، بين الأرض والسّماء .

وثلث منه سَاخَ في البحر .

وثلث ساخ في الأرض، فهو يهوي إلى السَّاعة، كذلك الإنيّة انْدَكَّ جَبَلُها فذهب ثلثه في هَواء الرّوحِ، وثلثه في بحر النفس، وثلثه في أَرْضِ الجَسَدِ .

وفي الجهات الثلاث، بقي منه ذرّ؛ وهو بقيّة الشعور، الذي أشرنا إليه، وكونهم أشعّة إشارة إلى استمدادهم وافْتقارهم، وكونهم أضواء لأنهم يمدّون مَن دونهم من فاضل أنوارهم، وكونهم أضواء عقلية ظاهر .

[مقصود المصنف تتنُّ من النور]

وقوله : «للنور الأول»؛ يريد أنهم أنوار للحق تعالى؛ أي : لذاته كما هو المعروف من مذهبه، وهو باطل؛ لاستلزامه التشبيه بمثل الشمس والقمر، والسراج وما أشبهها، تعالى الله عن ذلك، وقد ورد النهي عنه عنهم عليهم السلام .

وإنما المراد أنهم أنوار لفعله؛ أي : آثارٌ منيرَةٌ .

وقوله : «باقية ببقائه لا بإبقائه»؛ هذا أيضاً باطل؛ لاستلزامها الاستغناء بأنفسها، وإن كانت بتبعيته إذا كانت غير مجعولة، بل هي من اللوازم الذاتية، وإنّما هي جواهر منيرة، أحدثها اللّه بفعله، و لم تك قبل إحداثه مذكورة بذكرها، وإنما تبقى بإبقائه وإمداده، لا كما يقول : العادلون باللّهِ؛ لاستلزامه اسْتغناء غير الله عن اللّه تعالى .

ودعوى أنهم ليْسُوا غير اللّه باطلة لما بَيّنّا سابقاً .

[لا فرق فيما أدرج المصنف تتمُّ من مسائل بين هذه الرسالة وبين كتابه الكبير]

وقوله : «وليست هذه الرّسالة ما يسعُ فيه بيان هذا المطلب، ... إلخ»، يشير به إلى أنّ بيان هذه الأمور قد أشْبعنا فيه البحث في كتابنا الكبير، والّذي ذكر في الكتاب الكبير لا يزيد على ما ذكر هنا، في بيان كنه المفارقات المحضة، وإنّما أطال في ذكر صفات أفعالها، مثل أنهم لا يغفلون عن ذكر اللّه، مستغرقون في أنوار جماله، ومتحيرون بذكر آلائه وأفضاله، وأمثال هذه .

وليس في هذه بيان زيادة مطلب على ما هنا، فراجع تجد .

[الآيات والروايات صريحة بإثبات العقول لجميع المكلفين]

وقوله : «وأمّا العقل فلم يثبت وجوده»؛ صحيح في حقه وحقّهم، فإنهم لو ثبت لهم عقول لما قالوا ما قالوا، ولما أنكروا مَا أثبته الله، وصاحب الشريعة صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه، حيث الله يقول : **﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾**، ويقول : **﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾**[1]، أي : عقل، **﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾**[2]، وآيات الكتاب، وأحاديث الأئمة الأطياب عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مثل ما في أول الكافي والبحارِ، وغيرهما لا تكاد تحصى، كلّها صريحة في إثبات العقول لجميع المكلّفين .

وأيضاً كيفَ يثبت عقل الكل للإنسان، وأنه غير نفسه نفس الكل، وهما القلم واللوح، ويعترف بأن الإنسان الصّغير، أنموذج من الكبير، وكل ما في الكبير يوجد مثاله، وصورته الجزئيّة في الصغير، ويستشهد على مطالب كثيرة، بقولِ علي عَلَيْهِ السَّلَامُ، على قول كثير من العلماء .

أتحسبُ أنّك جرمٌ صغير	**وفيك انطوى العالم الأكبرُ**
وأنت الكتاب المبينُ الذي	**بأحرفه يظهر المضمرُ**

---

(١) سورة ق، الآية : ٣٧ .

(٢) سورة ق، الآية : ٣٨ .

ولا يثبت لغيره عقلاً، فينبغي أن يثبت لغيره، وإن لم يثبت لنفسه، أمّا لغيره فالدليل الذي يعترف بصحّته، وأمّا هو فلا عترافه على نفيه .

وأيضاً إذا كان ينفي الطّفرة في الوجود، ويقول : أنّ النفوس من النفس الكلّي، والأرواح من الروح الكلي، والنفس الكلي من الروح الكلي، والروح الكُلّي مِنَ الْعَقْلِ الكلّي، فَإِنْ كَانت النفوس الجزئيّة من العقول الجزئيّة، ثبتت لنا عقول، وإن كانت من النفس الكليّة لم تكن عقولاً، كما لم تكن النفس الكلية عقلاً بالطريق الأولى، وإن كانت من العقل الكلّي، ثبتت الطّفرة في الوجود، ولم يثبتها هو .

وقد دلّت الروايات على أن الله تعالى خلق ألف ألفِ عالم، وألفَ ألفِ آدم، نحن في آخر العوالم وآخر الآدَميّين[1]، وكل آدم فَذُرِّيَّته من نوعه، **فالأول** : هو المشيئة الكليّة، وأولاده المشيّئات الجزئيّة، كلّ مشيّئة تتعلق بفردٍ من الخلق لا تصلح لغيره .

والثاني : النور المحمدي، وذريّته أنوار الأنبياء مائة وأربعة وعشرون ألف نبي .

---

(١) عن جابر بن يزيد، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوله الله عز وجل : **﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾** .

قال يا جابر : (**تأويل ذلك أن الله عز وجل إذا أفنى هذا الخلق وهذا العالم، وأسكن أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، جدد الله عز وجل عالماً غير هذا العالم، وجدد عالماً من غير فحولة ولا إناث، يعبدونه ويوحدونه، وخلق لهم أرضاً غير هذه الأرض تحملهم، وسماء غير هذه السماء تظلهم، لعلك ترى أن الله عز وجل إنما خلق هذا العالم الواحد، وترى أن الله عز وجل لم يخلق بشراً غيركم، بلى والله لقد خلق الله -تبارك وتعالى- ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، أنت في آخر العوالم وأولئك الآدميين**) . [الخصال، ج٢، ص٦٥٢، ح٥٤، باب : ما بعد الألف . التوحيد، ص٢٧٧، ح٢، باب : ٣٨ . بحار الأنوار، ج٥٤، ص٣٢١، ح٣، باب : العوالم] .

والثالث : أرض القابليات، المسماة بالأرض الجرز، وبالبلدِ الميت، وبالزيت الذي يكاد يضيء ولو لم يمسسه نار[١]، وذرّيّاته قابليات من هو دون محمد وآله صلى الله عليه وآله، كالأنبياء عليهم السلام .

وتطلق الدَّواةُ مرة على الثاني، ومرة على الثالث .

والرابع : عقل الكلّ، وهو النور الأبيض، والقلم وذرّياته العقول الجزئيّة، لا النفوس .

والخامس : الروح الكلية، وهو النور الأصفر، وذرّيّته الأرواح الجزئيّة .

والسادس : النفس الكلية، وهي نفس الكل، واللوح المحفوظ، وهو النور الأخضر، وذرّيته النفوس .

والسابع : طبيعة الكل، وهو النور الأحمر، وذرّيّته الطبائع الجزئيّة، وهكذا إلى آخر العوالم، ﴿**مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ**﴾[٢]، وهذا من دليل الحكمة، وهو الحجة القاطعة لأولي الأفئدة، فافهم .

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿**يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ**﴾ . [سورة النور، الآية : ٣٥] .

(٢) سورة الملك، الآية : ٣ .



[القاعدة الثالثة عشر من المشرق الأول]
[في الفاعل المباشر للتحريك في جميع أقسام الحركة]

قال : «قاعدة : الفاعل المباشر للتّحريك في جميع أقسام الحركة، ليس إلّا الطّبيعة، وهي مبدأُ كل حركة بالذّاتِ، سواء كانت باستخدام النفس إيّاها، كما في الحركة الإراديّة، أو بقَسْرِ قاسرٍ، كما في القسريّة، كحركة الحجر إلى فوق أو بغيرهما، كما في المسمّاة في الطّبيعة، فالحركة بمنزلة شخص روحُه الطبيعة»[1] .

[من هو المباشر للتحريك على رأي المصنف تِنُّ؟]

أقول : «الفاعل المباشر للتحريك»، إنْ أُريدَ بالمباشرة الملامسة، أي : ملاصقة الفاعل بالمفعول، فلو قلنا : بأنّ الطّبيعة غير الحركة، فقوله: متّجهٌ، وإنْ قلنا : أنّ الطّبيعة هنا هي الحركة، فإن معنى ذلك أنّ طبيعة المفعول هي الإنفعال الذي هو قابليّته، هو الحركة، أي : حركته لقبول تأثير الفاعل .

وإنْ أريد بالمباشر المؤثّر للفعل لا المؤثر للانفعال، فالفاعل هو المؤثر القريب، وهو الملك الخلّاق بإذن اللّه تعالى، كما هو ثابت في المذهب، ودلّت عليه الأخبار كما رُوِي عن الصادق عليه السلام ما معناه : **(أن النطفة إذا وقعت في الرحم أرسل الله مَلكين خَلّاقَيْن يقتحمانِ بطن المرأة من فمِها، فيقولان : يا ربّنا نخلقه ذكراً أم أنثى، فيأمرهم .**

ثم يقولان : شقياً أم سعيداً، فيأمرهم بما يريد)[2] .

---

(١) كتاب العرشية، ص٢٨ .

(٢) قال أحدهم عليهم السلام : **(إن النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً، ثم تصير علقة أربعين يوماً، ثم تصير مضغة أربعين يوماً، فإذا أكمل أربعة أشهر بعث الله ملكين خلاقين،**

....←

وإلى نحو هذا أشار بقوله تعالى: ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[1]، ولا يصح أن يكون الفاعل المباشر هو الطبيعة، ولو على فرض كونها غير الحركة، إلّا على رأي الدهريّة[2]، أو على رأي هذه الجماعة، من أنّ الفاعل هو المفعول، كما صرّح به في اتّحاد المعقول بالعاقل، والمفعول بالفاعل.

قال الملّا محسن[3] في الكلمات المكنونة، كما تقدّم من قوله: «ذات اسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر، والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى، فالفعل والقبول لَه يدان وهو الفاعل بإحدى يديه، والقابل بالأخرى، والذات واحدة، والكثرة نقوش، فصحّ أنّه ما أوجد شيئاً إلّا نفسه، وليس إلّا ظهوره»[4].

[من هو المباشر للتحريك على رأي أهل البيت عليهم السلام؟]

وأمّا على مذهب أهل البيت عليهم السلام، فالفاعل ليس هو المفعول، والطبيعة التي

←...

فيقولان: يا رب ما نخلقه ذكراً أو أنثى؟.

فيؤمران.

فيقولان: يا رب شقياً أو سعيداً، ...). [فروع الكافي، ج٦، ص١٣، ح٣، باب: بدء خلق الإنسان وتقلبه في بطن أمه. تفسير الصافي، ج٣، ص٣٦٣، في تفسير الآية: ٥ من سورة الحج. بحار الأنوار، ج٥٧، ص٣٤٣، ح٣٠].

(١) سورة الأنبياء، الآيتان: ٢٦-٢٧.

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (٣٧٣) من هذا الكتاب.

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الجزء.

(٤) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص٨٣، كلمة فيها إشارة معنى «كن فيكون».

نسبوا إليها الفاعليّة، ليست في الفاعل، وإنّما هي في المفعول، والمفعول لا يخلق نفسه، إلّا على رأي هذا الخلق المنكوس، إلّا إن أراد بالفاعل المباشر للتحريك فاعل القبول للإيجاد، فتصح نسبة الفاعلية إلى القابليّة، كما قال تعالى «فيكون» بعد قوله : «كن» .

[هل يمكن أن يتحقق القسر في الكون على جهة الواقع والحقيقة؟]

وقوله : «سواء كانت باستخدام النفس إيّاها كما في الحركة الإراديّة، أو بقسر قاسرٍ، كما في القسريّة»، قد قدّمنا عليه أنّ الطبيعة غير النفس، فيكون ذرّات النفس في أنفسها غير متحرّكة، لأن المتحرّك هو طبيعتها لا هي، وهي غير طبيعتها، فينتقض عليه حدوث النفس، لأنّ ذرّاها قارّة ساكنة لذاها، فيكون الكون غير متعلّق بها، وإنّما تعلق بمقاديرها ونظمها، وهي حركات في أوضاعها، لا في ذرّاها، فهو قول : بقدم الأجزاء التي لا تتجزّأ وثبوها .

وقَدْ قدّمنا أنّ القسر لا يتحقق في الكون على جهة الواقع، والحقيقة أصلاً كما حقّقناه في الفوائد وفي شرحها[1]، وإنّما وُجُوده في العالم كلّه صُوريّ، إذ كان الفاعل مختاراً، والفعل أحْدَثَهُ الله بنفسه، أيْ : نفس الفعل بالاختيار، والمفعولاتُ كلها آثار الفعل، وتأكيداته كلّها يجب أَنْ تَكُونَ مختارةً بموجب دليل الحكمة .

والقسر ليس لَه مبدءٌ، والموجود ممّا يصدق عليه الاسم ظاهراً ما يرجع إلى العسر والحرج والضّيق، التي جرت أحكام الملّة الحنيفية السَّهْلة على نفيها، لأن اللّه تعالى يريد بعباده اليسر، ولا يريد هم العسر، فقال : **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**[2] .

واستخدام النفس لصفتها في التّحرُّكِ، موجب لتبدّل الحركة، بل والمتحرّك؛

---

(١) شرح الفوائد، ص١٧٠، الفائدة الثامنة .

(٢) سورة الحج، الآية : ٧٨ .

أعني الطبيعة، وهي صفة المستخدم، وتجدّد الصفة لا يستلزم تجدّد الموصوف، ما لم تكن متّحدة به، وتحريك القاسر لو ثبت لا يستلزم تجدّد المقسور .

والتشبيه بحركة الحجر إلى فوق، لدافعٍ قويٍّ لقسرِ القاسر، مبني على الأمر المتعارف عند عوامّ النّاسِ، وإلّا فالحجر في صعوده مختار، إلّا أنّ اختياره ناقص، فتمّم نقصَه الدّافعُ، لأن الصعود ممكن في حقّه، إلّا أنّ النّزول أرجح، لأن الله تعالى وكّل به ملكاً، ينزل به إلى حيث أمره الله ﷻ، لحكمة حمل الإنسان، وجعل شهوة الحجر تابعة لميل الملك، وإذا دفعه دافع إلى فوق أعان قوّةَ العضو الملكُ الموكّل بعضو الدّافع، وجعل شهوة ميل الملك المنزِلِ للحجر تابعة لميل الملك الموكّل بالعضو، الدافع إلى أن ينتهي ميله إلى الصعود، وهو مقدارُ ما أمره اللّه ﷻ به، فإذا انتهى ميله، وارتفع نزل الملك المؤكل بإنزال الحجر إلى أسفل، فإمكان الصعود من الحجر من نوع إمكان النزول منه، وإنما ترجّح النزول لحكمة حمل الإنسان، وهذا الكلام الذي ذكرته في بيان هذا السّرّ الأعظم، والطّلسم المُبهم، نبّهوا عليه أئمة الهدى عليهم السلام، وعرفه أولوا الأفئدة، وما أكثر من ينكره لقصور عقله عن نيله .

[الحركة الإرادية واختلافها بالنسبة إلى أفراد العالم وعلة شدتها وضعفها]

وقوله : «كما في المسمّاة في الطبيعة»؛ يعني غير الحركة الإراديّة، والقسريّة الطّبيعيّة، وقد سمعتَ الكلام في أن كلّ حركة إراديّة، بمعنى إن شاء فعل المتحرّك، وإن شاء تَركَ، إلّا أن الإرادة مختلفة بالنسبة إلى أفراد العالم، في الشدّة والضعف، كلّ شيء إرادته واختياره بنسبة مرتبته من الوجود، ولأجل هذا أنكر أكثر الأفهام الاختيار والإرادة، فيما سوى الحيوان، لأنّهم يطلبون من اختيار الجمادات وإراداتها، مثل اختيار الإنسان المكلف وإرادته، ولم ينظروا في كل شيء بحسبه، فلذا فاتَهُمْ أكثر الأسرار والحقائق .

وقوله : «فالحركة بمنزلة شخصٍ رُوحُه الطبيعة»، هذا على فرض مغايرة الطبيعة للحركة الذاتية، صحيح .

[قول المصنف قدس سره : والذي استشكله بهمنيار موافقاً لأستاده في النفسانية، ...إلخ]

قال : «والذي استشكله بهمنيار[١] موافقاً لأستاده في النفسانية، من أنّه كيف استحالت الطبيعة محرّكة للأعضاء خلاف مقتضاها، ولا رعشة عند تجاذب مقتضى النفس، ومقتضى الطبيعة إنّما ينحلّ إشكاله، بأنّ الطبيعة المسخّرة للنفس طوعاً، التي هي قوّة من قواها، تستخدمها وتفعل بتوسّطها أفاعيل البدن، غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد، بل مرتبة من مقامات النفس، والتي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس غير ما ذكرنا، وإنما يقع الإعياء والرعشة، والمرض والفساد، وغير ذلك بسبب تعصّي الثانية عن النفس دون الأولى، فللنفسِ طبيعتان مقهورتانِ؛ **إحداهما** : منبعثة عن ذاتها .

والثّانية : لعنصر البدن، يستخدم **أحديهما** : لها طوعاً، **والثانية** : كرهاً»[٢].

[وجه استشكال المصنف قدس سره على بهمنيار]

أقول : إنما ذكر إشكال بهمنيار؛ لأنه لمّا نسب الحركة إلى الطبيعة ذكر الإشكال، وهو أنه كيف تكون الطبيعة تحرّك الأعضاء، ومقتضى الأعضاء وسائر الأجسام السكون، فتحرّكها ومقتضاها السكون، ولا تقع رعشة، وهي المركّبة من حركة غير مستقرة تامّة، ومن سكون غير مستقر تامّ، لأن الذي ينبغي أن يحدث من مقتضى الطبيعة، وهو الحركة، ومقتضى النفس في محبّتها، لسكون

---

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٤) من هذا الكتاب .

(٢) كتاب العرشية، ص٢٨ .

الأعضاء طلباً للرّاحة، لأن النفس مع تحرّك الأعضاء كحال الماشي، والعامل تحتاج إلى التبديل من الأمزجة عند التحليل، ويحصل لها تعب، بخلاف حالها في النوم والسكون رعشة، أي : تحدث رَعْشة عند تجاذب مقتضى الطبيعة، ومقتضى النفس وتصادمهما .

[رد المصنف تَدَّسُّ استشكاله على بهمنيار]

فقال المصنّف في حَلِّ الإشكال : أَنّ الطبيعة المسخّرة للنفس طوعاً، بمعنى الباعثة لها على تحريك الأعضاء، لا على نحو القَسر، لأنّها طبيعتها، وطبيعة الشيء قوّة من قواهُ، فهي قوّة من قوى النفس، وقوّة الشيء لا تقسره، لأنّها عبارة عن ميله، أو عن باعثه إلى الميل، وهو محبّته للميل، فهو باختياره، فهي تستخدم النفس، وتفعل الطبيعة، بتوسّط النفس، أو بالعكس على اختلاف المقامات والمراتب، تفعل أفاعيل البدن، هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن، وطبائعه سارية في أعضائه، فإن تلك غير هذه بالعدد، وإن كانت الثانية مَركباً للأولى، والأولى رُوحُها، فإن الأولى مرتبة من مقامات النفس، وأول تنزلاتِها .

وأمّا التي في الجسم، أي : البدن، وهي التي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس عنه، لأنّها طبيعة نباتيّة نامية، واختيارها ضعيفٌ، لا يحسّ في مقام اختيار الحيوان .

والأولى : حيوانيّة حسيّة فلكيّة، شأنها الحركة، والنفس شأنها الحركة، فلا يكون بينها في التحريك وبين النفس تجاذُب وتدافع، فلا تقع بمقتضاهُمَا رعشةٌ، لعدم التنافي، وإنّما يقع التنافي بين النفس في مقتضاها، وبين الثانية ومقتضاها، فيقع الإعياء في الأعضاء عند مصادمة الدافع للماسك وبالعكس .

والرعشة لاجتماع الحركة والسكون، وتداخل أجزائهما .

والمرض لمصادمة الدّافعة للجاذبة، والماسكة للهاضمة وبالعكس، بسبب تعصّي الثانية عن طاعة النفس، لأنّ النفس إذا استخدمت الجاذبة لتحصيل الغذاء،

وعارضتها الماسكة، أو الماسكة لحفظ المزاج وثباته، وعارضتها الجاذبة أو الدافعة أو الهاضمة، لإصلاح الكيموس أو الكيلوس، وعارضتها الجاذبة أو الماسكة، حدث المرض والفساد .

فللنفس طبيعتان مقهورتان تحت سلطنتهما؛ **إحداهما** : طبيعة ذاتيّة، شأنها كشأن النفس، منبعثة عنها، لأنهما معاً، فلكيتان متحركتان بالذات .

وثانيهما : لعنصر البدن، نباتية نامية منبَعثة من الهاضمة، تنسب إلى النفس لكونها من القوى الحاملة لها، فهي بيت من بيوت النفس، فالنفس تستخدم الأولى طوعاً من الأولى، واختياراً لما اختارت النفس، لأنّها صفتها الموافقة لها في المقتضي .

وتستخدم الثانية : كرهاً على الظاهر، لكون شأنها السكون، وهو غير شأن النفس .

وأمّا على الباطن، فتستخدمها طوعاً، إلّا أنّها لكثافة ذاتها، وضعف نورانيّتها تكون بطيئة، فتثقل على النفس لسرعة حركة النفس، فلو قيل : مكرهة، وهي مطيعة، لكنها ليست من السابقين .

[قول المصنف ﵀ تفريع فعلي : بأن بهذا تظهر صحة الفيلسوف الأول، ...إلخ]

قال : «تفريع فعلي : بهذا تظهر صحة كلام الفيلسوف الأول، أن حركة الفلك طبيعية، وأن نفسَه منطبعة، والّذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف النيّر أنّ ذات الفلك وطبيعته، ونفسَه الحيوانيّة، شيء واحد بالوجود والتشخص، متفاوت في النشئاتِ الثلاث، وليست للفلكِ نفس مجرّدة، بل لَه نفس حيوانية خيالية، حاكية لصورة عقلية، متشبهة بها متّصلة بها كاتّصال الشعاع بالنور، كما أن طبيعة الفلك مُتّصلة بنفسه الخيالية، كاتّصال الظّل بالشاخص، لكن طبيعة الفلك، ونفسه الحيوانية، بقوّتها العلميّة داثرتانِ هالكتان، لتجدّدهما وسيلانهما، ولَه كلمة

باقية عند الله، ثابتةٌ في علمه، لقوله : ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ﴾[١]»[٢] .

[مراد الفيلسوف الأول من الطبيعة]

أقول : مراد الفيلسوف يوهم ظاهره موافقة كلام المصنّف، من أنّ الطبيعة هي المحرّكة لذي الطّبيعة، وهي الّتي تَنْشأ منها حركة ذي الطبيعة، لا أنّ الحركة هي نفس طبيعته، كما رجّحناه بدليل الحكمة، وذلك أن قول الفيلسوف : إن حركة الفلك طبيعية، منسوبة إلى طبيعة الفلك، فهي ناشئة عنها .

[الحركة ليست صفة الطبيعة وإنما هي صفة لذي الحركة]

وقوله : «إن نفسَه»؛ أي : الفلك منطبعة، فيكون لنفسِه طبيعة، ولطبيعته حركة، وهذا موافق لرأي المصنّف .

والذي أراه أنّ كلام الفيلسوف، كما يحتمل كلام المصنف، يحتمل أنه أراد بطبيعية معنى ذاتيّة كما نقول، وذلك أن الفلك حركته، هي حركة نفسه، ونفسه حيوانيّة حسّيّة، والحَيوان طبيعته هي الحركة، ولهذا كان -بفتح الياء- إشعاراً بأنّ وضعه لذي الحركة، كما قيل : في الطَيَران والغلَيان والنـزَوان .

فالحركة ليست صفة للطبيعة، وإنما هي صفة لذي الحركة، والمتحرك الّذي طبعه الحركة، كالنفوس والأرواح، يقال لَه : تحرّك بطبيعته؛ يعني من شأنه التّحرك، والّذي طبعه الحركة لا يراد منه أَنّ فيه طبيعة غيرَه، وغيرَ حَركته، بل الحركة هي طبعه، ونفسه منطبعَة، أي : نفسه طبيعيّة، يعني ليست ناطقة قدسيّة، وإنّما خلق الفلك بطبعه متحرِّكاً، ولذا قال المصنّف : «وليست للفلك نفسٌ مجرّدة»؛ يعني النّاطقة .

---

(١) سورة النحل، الآية : ٩٦ .

(٢) كتاب العرشية، ص٢٨ .

[مقصود المصنف ﵀ ما كشف له من هذا البرهان]

وقول المصنف: «والذي يظهر لنا بالبرهان الكاشف، ... إلخ»، مثل سائر أقواله فيما يدّعيه، فنقول: إنْ أَرَادَ أن الفلك نفسه هو طبيعته وهو نفسه، فالحركة من الجرم انبعثت من غير تعدّدٍ، لا في الخارج ولا في نفس الأمر، وإن كانت متعددة في الذهن لتعدّد المفهوم، كما هو ظاهر كلامه، إن ذات الفلك وطبيعته، ونفسه الحيوانية، شيء واحد بالوجود والتشخُصِ، فيكون قوله: «متفاوت في النشئاتِ الثلاث»، أنّ جرم الفلك في نشأة النفوس تشخّص بنسبتها في اللطافة، وفي هذه النّشأة تشخّصَ بتشخص الأجرام، وفي النّشأة الأخرى يتشخّص بتشخّص اللطيفة، الذي هي بمنزلة الأجرام الأخرى، وإلّا فليس إلّا شيء واحدٌ يتطوّر في كُلِّ نشأةٍ بطوْرِها، وهو باطل لما ذكرنا سابقاً؛ من أَنَّ صُنْعَ الحكيم تعالى في كُلِّ شيء على نمطٍ متشابه، وهو سرّ قوله تعالى: **﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾**[1]، وقوله تعالى: **﴿مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾**[2]، وقول الرضا ﵇: **(قد علم أولوا الألباب أنّ الاستدلال على ما هناك لا يكون إلّا بما هيهنا)**[3]، ونحن نجدُ أنفسنا غير أجسادِنا، وغير طبائعنا، ونَجدُ لُبَّ اللوز، دهنه غير ثفله، ونجدُ الأشجار نفوسها النامية النباتيّة غير خشبها، وإذا يبس الخشَب ذهبَتْ نفسه، وبقي الخشب كالميتِ من الحيوانات، ولم نجد شيئاً في العالم إلّا ولَهُ نفس قام بها، وجرم تقوّمَتْ به نَفسُه، فلو صحّ اتّحاد الفلك ووحدته، لو جد لَه مثلٌ سبحان من لا مثل لَه، قال الرضا ﵇، إن

(١) سورة لقمان، الآية: ٢٨.

(٢) سورة الملك، الآية: ٣.

(٣) عيون أخبار الرضا ﵇، ج٢، ص١٣٩، ح١، باب: ١٢. وفي التوحيد، ص٤١٧، ح١، باب: ٦٥. وبحار الأنوار، ج١٠، ص٢٩٩، ح١، باب: ١٩. بدل كلمة: **«هيهنا، ههنا»**.

الله تعالى : (لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره، للذي أراد من الدلالة على نفسه، وإثبات وجوده)[1] .

وإن أراد أن الثلاثة جرم الفلك وطبيعته ونفسه، كلها من نوع واحد، أو من جنس واحد، فنفس الفلك وطبيعته وجرمه ليس منها شيء مما في الفرس، ومما في النخلة، ومما في الإنسان وبالعكس، بل من نوع الأفلاك، كما أنها في الإنسان من نوعه، لا من نوع الشجر، ولا من نوع الحيوان وهكذا، فهذا في الظاهر صحيح، لكن الفلك لا يختص بهذا التفريع، بل كل الأشياء هكذا، فلا فائدة في خصوص ذكره .

وأيضاً لا يحسن تعقيبه لو كان المراد هو الفرض الثاني، بقوله : متفاوتٌ في النَشئَات الثلاث؛ لأنّه لا ينطبق إلّا على الأول .

[لا يوجد شيء في هذا العالم إلّا وله نفس قائم بها وجرم تقوم به نفسه]

وقوله : «بل لَه نفس حيوانيّة خيّالية»؛ أي : مدركة، كما للحيوانات العجم، وكلامه هذا بأن لَه نفساً لا ينافي اتّحادها، فله أن يقول : لَه نفس هي طبيعته، وجرم حاكية، أي : مشابهة لصورة عقليّته؛ أي : لنفس الإنسان، فإنّها عنده صورة العقل كما مرّ، متشبّهة بها في صفاتها، إلّا أنّها عرض لنفس الإنْسان، لقوله : متشبّهة بها في تحريكها، وفي إدراكها للصُّوَر، متّصلة بها كاتّصال الشّعاع بالنّور، لأنها مركب لنفس الإنسان .

[اتفاق العارفين على أن العالم الصغير طبق العالم الكبير]

واعلم أنّ العارفين اتفقوا على أن العالم الصغير؛ أعني الإنسان طبق العالم الكبير، فيه جميع ما في الكبير، ففي عالم الكبير، عرش وكرسي، وسبع سماوات،

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب .

فيجب أن يكون في الصغير كذلك، فقابلوا بينهما، فالعرش في الصغير هو قلبه، والكرسي فيه نفسُه، والعقل فيه أي : تعقّله فيه فلك زُحل، والعلم فيه فلك المشتري، والوهم فيه فلك المرّيخ، والخيال فيه فلك الزهرة، والفكر فيه فلك عُطارد، والحياة فيه فلك القمر .

[الإنسان وخلقه من العشر القبضات]

فالأفلاك لها نفوس كنفوس القوى المذكورة من الإنسان، وما في الإنسان مثل لما في الأفلاك، لأنها كلّيّة بالنّسبة إلى الإنسان، ولأن الإنسانَ خلق من عشر قبضاتٍ من أشعّة الأفلاك التسعة، والقبضة العاشرة من العناصر، فالأصل هو الأفلاكُ، وما في الإنسان فرع من أشعَّته، وذلك لأن اللّه تعالى أمر كلمتَهُ فقبض من كلّ فلكٍ من الأفلاك التسعة قبضة كما ذكر، والقبضة العاشرة من العناصر الأربعة لمادّة جسده، لكن لتعلم أنّ كل قبضة من الأفلاك يأخذها كلمتُه من نفس الفلك للروح، ومن جرمه للجسد، مثلاً قبض من فلك المحدِّد القلب ظاهره من ظاهره، وباطنه من باطنِه، فيكون مخّ الدماغ من جرم فلك زحل، والتعقّل المتعلق به كإشراق نور الشمس على الجدار، من نفس زحل وهكذا الجميع .

ومثال القبض للنفوس من نفوس الأفلاك، مثل ما إذا وضعتَ المرآة في نور الشمس، فإنه ينعكس عن المرآة نور من دون أن ينقص النور الذي في الجدار، أو الأرض .

وأمّا قبض الأجسام فحيث دارت الأفلاك، وألقت أشعّتها بواسطة الملائكة الحاملة ألقَتْها مصحوبة لأبخرةٍ مائيّة، أَثارَتْها الثور لهيجان قدر أربعة أجزاء تقريباً، وترابيّةٍ من الهباء المنبثّ في الهواء، الذي يلي الأرض قدر جزء تقريباً، فانحلّت اليبوسة في الرطوبة بحرارة النزول، وأشعّة الكواكب، فوقعا ماء عَلَى الأرض، فاختلط به نباتُ الأرض، بأَنْ انْحَلَّ منه جُزءانِ في جزءٍ من الأرض، فكان منهما النبات، فكان منه الطعام، فكان منه النطفة، فكان منه الجسد، ذلك تقدير العزيز العليم .

والحاصل أَنَّ جرم الفلك كجسَدِ الحيوانات، لأنَّ الحيوانات منه، كما أشرنا إليه .

فقوله : «حيوانيّة خيالية»؛ صحيح، «حاكية لصورةٍ عقليّة»؛ ليس بصحيح، وإنّما تحكي لصورةٍ نَفْسيَّة متشبّهة بها، لأنّها ظاهرها متّصلة بها، كاتصال الشعاع بالمنير لا بالنور، لأنّ النورَ هو الشعاع، إلّا أن يراد به كاتّصال شعاع الشعاع به، أو كان شعاع الشعاع في جرمٍ، والشعاع منه، فمن الشعاع الواقع منه؟، فمن الشعاع الواقع عليه؟، كالقمر والنور، وإن كان يستعمل في المنير، ولا عيب في إطلاقه .

لكن المصنّف لما كان لا يلتفت إلى هذا نبّهتُ عليه على نحو التنبيه، لا على نحو الرّدّ؛ لأنّ الخطب في هذا سهل .

[اتصال الطبيعة بالنفس]

وقوله : «كما أنّ طبيعة الفلك متّصلةٌ بنفسه الخيالية، كاتّصال الظلّ بالشّخص»، فيه ما تقدّم من الكلام، فإن طبيعة الشيء عنده ليْست بمجعولة، كما أنّ الظلّ ليس بمجعولٍ، لأنه من اللوازم التي توجد بتبعيّة ملزوماتها، وقد بيّنّا أنّ هذه الأمور كلّها إنّما قالوا فيها بما سمعوا، لا عن علمٍ، بل كلّها مخلوقة موجودة بإيجادٍ غير إيجاد ملزوماتها، وإن كانت ملزوماتها ربّما يَكون وجودها من تمام قابلية اللوازم، فاتّصال الطبيعة بالنفس على المعنى المتعارف عندهم، كاتّصال النور بالمنير .

وفي الحقيقة هي طبيعتان؛ **الأولى** : هي نزول ذي الطبيعة وكسره .

ومثاله للبيان : إذا كان عندك دواء، مركّب من حار وبارد، فإنه يفعل بكلٍّ من الطبيعتين، فإذا انحلّا حَلّاً تامّاً حتى كانا ماءً واحداً بذاتهما، لا بماء غيرهما ثم عُقِدَا، كان دواء واحدٌ بطبيعة واحدة، يفعل فعلاً واحداً، وبهذا النحو تتّحد الأجزاء المختلفة الجسمانية، وتكون طبيعة واحدة، وتكمن نفوس الأجزاء المختلفة المجرّدة في غيب تلك الطبيعة الواحدة، إذ لا يمكن ظهورها مع اختلافها في محلّ

واحد، فإذا استنبط الحكيم الأجزاء المنحلّة، وأخرجها بالتّربيَة حتّى تمايزت ظهرت كل نفس في محلّها، وهذه طبيعة ذاتيّة، أي : ذات الشيء .

والثانية : طبيعة فعليّة، وهي انبعاثها إلى الإفاضة على الآثار المفعولات، فهذه تكون قائمة بنفس ذي الطبيعة قيام صدور، وهي في اتصالها بنفس الشخص، كاتّصال الكلام بالمتكلم، مع قيامه بالهواء، وكاتّصال الضرب بالضارب، بخلاف الأولى، فإن انبعاثها للاستفاضة من المؤثر، فَهذه هي مطلوبة المصنّف لو وَجَدها .

وأمّا الثانية : فتدلّ على الحدوث، إذا فرض عروضها لذي الطبيعة وإلّا فلا، والأولى المطلوبة هي ماهيته، وهي قابليته، وهي انفعاله .

ونريد بالماهيّة هنا بالمعنى الأول كما قدّمنا في ذكر الماهيّة والوجود، لا بالمعنى الثاني، وهي في الشّيء كالظّلمة في نور السّراج، فإن نور السّراج كلما قرب من السّراج كان أقوى نوراً، وأضعف ظلمة، وكلّما بعد قَوِيَت الظلمة، وضعف النّور، كذلك حكم الشيء، وطبيعته إذا نُسبَ إلى مَبْدَئه .

[مقصود المصنف ﵀ من الدثور والهلاك في كلامه]

وقوله : «لكن طبيعة الفلك، ونفسه الحيوانيّة، بقوّتها العلميّة، داثرتان هالكَتان، ... إلخ»، هذا الكلام إذا أريد بالهلاك فيه، والدثور عَوْدُها إلى ما بُدِئَتْ منه، وامتزاجُها به كامتزاج قطرة الماء بماءِ النّهر، إذَا وَقَعَتْ فيه فهو صحيح .

وإن أريدَ بالدّثور والهلاك الفناء، فليس بصحيح؛ إذْ ما دخل في مُلْكِ اللّه تعالى لا يخرج منه، وإنّما استَدرك الدثور والفناء بعد تشبيهه لها بالنفوس الناطقة، للإشعار بأنّ النّفس النّاطقة غير داثرة، ولا هالكة، مع أنّه ذكرها ووصَفَها بمَا وصفَ به نفس الفَلكِ من الدثور والهلاكِ، فإن لم يرد ذلك كان استدراكه لا فائدة فيه .

وأمّا قوّة الْفَلكِ العلميّة؛ ففي فلك المشتري، والخيالية في فلك الزّهرة،

والفكريّة في عطارد، والوهميّة في المريخ، والتَّعَقُّلِيّة في زحل، والحياة في فلك القمر .

والوجود الثاني من الشمس، كذا قاله بعض العارفين، وأنا أكتب هذا فيما كتبتُ، حيث قرّبه قلبي استناداً إلى اعتبارات منها قطعية، ومنها ظنّية متاخمة للعلم، والمستند ما تشير إليه الأخبار .

[لا فرق عند الشارح تتثُّ بين المفارقات المحضة وبين الجمادات]

وأيضاً قد ذكرنا نحن فيما تقدم أنّ الأشياء كلها من الذّوات والصفات المادّيات، والمجردات من عالم الغيب، من كلّ ما سوى الله تعالى، لا فرق عندنا بين المفارقات المحضة، وبين الجمادات، كلها بنسبة واحدة في الافتقار إلى الله تعالى، وفي احتياجها في وجودها وبقائها إلى المدد، فكُلّها عندنا مشتركة في التجدّد والسَّيلانِ، وإن اختَلفَتْ في سرعة التجدّد والتَّبدُّلِ وبُطئِه، وطول البقاء وقصَرِه .

وقولهُ : «وله كلمةٌ باقية عند الله، ثابتةٌ في علمه»، معناه ظاهرٌ، وليس مختصّاً بالفلك، بل هو شاملٌ لكل شيءٍ .

[قول المصنف تتثُّ توضيح إكمالي : إذا علمت أن كل فلك محركاً مزاولاً ...إلخ]

قال : «توضيح إكمالي : إذا علمتَ أنّ لكلِّ فَلَكٍ محرِّكاً مُزَاولاً، ومُحَرِّكاً مفارقاً، هو الغاية في الحركة، وأنّ مباشر التحريك السَّماوي متجدِّد الهويّة، سيّال الذات، ظهر لك أن الدنيا دار فناءٍ وزوال وانتقال، والآخرة دار قرار، وأن هذه الدار وما فيها منتقلة إلى الدار الآخرة، وأن السماوات مطويّات، والكواكب ساقطة، وحركاتها واقفة، وأنوارها مطموسة، فإذا قامت القيامة كوّرت الشمس، وانكدرت النجوم، ووقف الفلك عن التّدوار، والكواكب عن التّسْيار، وذلك لا

محالة كائن لا ريب فيه، ولكن علم السَّاعةِ عند الله»[1] .

[معنى الفلك المزاول عن المصنف ﷺ]

أقول : قوله : «توضيح إكمالي»؛ أي : توضيح به يكمل البيان، «إذا علمتَ أنّ لكلِّ فلكٍ محرّكاً مُزَاولاً»، وهو المباشر، يعني به الطبيعة، وهي عنده غير الفلك، أي : غير مادته وصورته، مَع أنه حكم عليهما مع نفسه بالاتّحاد بالبرهان الكاشف، لكنه لمّا كان فيه متكلّفاً من غير معاينة؛ يعني أنه نظر في ذلك بفهمِه، والفهم لا يدرك لا الغائب ولا الحاضر إلّا بمرشد، فإن كان غائباً كان مرشده مع الكتاب والسنّة، مع معرفة ما ضرب اللّه من الأمثال، وهي آياته في الآفاق وفي الأنفس .

وإن كان شاهداً كان مرشده مع ذلك كلّه ما رأى ببصره، وبعض ما سمع وما أدركه بشيء من حواسّه .

ولّما كان المصنّف إنّما يدرك ما تكلّفَه فهمُهُ، خالفَ مقتضى فطرتِه فهمه المتكلّف، فكان بمقتضى فطرته ناطقاً بالتّعدّد، فالمزاول هو المباشر، وهو عنده هو الطّبيعة .

[معنى الفلك المزاول والمحرك والمفارق عند الشارح ﷺ]

وعندنا المزاول هو الملك، والطبيعة آلَةٌ للملكِ .

والمحرِّك المفارق هو العقل عنده، وعندنا هو الاسم البديع بالعقل، أو العقل بالاسم البديع .

[العلل الأربع علل الأشياء كلها]

وقوله : «هو الغاية في الحركة»؛ يعني أنه المطلوب بالحركة الناشئة من الطبيعة عنده .

---

(١) كتاب العرشية، ص٢٩ .

وعنده أيضاً أن غاية الغايات هو الذات الواجب، الذي ينتهي إليه كل طالب، ومنه تنال المطالب ﷻ، لأن الخَلائق عنده كلّها تنتهي إلى الوجوب الحق تعالى، ونحن قد بيّنّا أن هذا القول يلزم منه حدوث الواجب، أو وجوب الحادث على رأيهم .

وأمّا عندنا فلا يلزم على هذا إلّا حدوث الواجب تعالى، **فالغاية عندنا أمر** اللّه، وهو يطلق على شيئين؛ **أحدهما** : فعل الله تعالى؛ أعني مشيئته وإرادته وإبداعه، والأشياء تنتهي إليه في العلة الفاعلية، **فهي قائمة به قيام** صدور، ونسمّيه أمر اللّه الفعلي .

وثانيهما : نور الأنوار؛ أعني الحقيقة المحمديّة ﷺ، والأشياء تنتهي إليه في العلّة المادّية، لأن جميع موادّ الأشياء من شعاع ذلك النور الأنبياء عليهم السلام من شعاعه، والمؤمنون من شعاع شعاعه، وهكذا إلى التّراب الطيب، والماء العذْب .

والكافرون من عكس شعاعه، وشيعتهم من عكس ظلمتهم، وهكذا إلى الأرض السبخة، والماء الأجاج .

وفي العلّة الصوريّة، لأن صور جميع الأشياء من هيئات هياكله لكلّ المُؤمنين إلى الأرض العذبة، والماء العذب، وللكافرين من خلاف تلك الهيئاتِ إلى الأرض السَّبخة، والماء الأجاج، فالأشياء كلها قائمة به قياماً ركنيّاً قيام تحقّقٍ .

وفي العلّة الغائيّة؛ لأن ذلك النور لأجله خلق تعالى ما خلق، قال تعالى : **(لولاك لما خلقتُ الأفلاك)**[1] .

والعلّة الفاعلية لا تتحقّق إلّا بذلك النّور، فيصاغ منهما المِثال الفاعل، مثل قائم المصاغ من الفعل ومن أثره، أعني القيام، فكانت علل الأشياء كلها هذه العلل الأربع، وكلّها في الحقيقة المحمديّة ﷺ، ونسمّيه أمر اللّه المفعولي، قال

---

(١) مناقب آل أبي طالب، ج١، ص٢١٧، باب : ذكر سيدنا رسول الله ﷺ، فصل : في اللطائف . بحار الأنوار، ج١٦، ص٤٠٦، باب : ١٢ .

الصادق عليه السلام في الدعاء : **(كلّ شيء سواك قام بأمرك)**[١] .

[جميع الخلق تنتهي إلى العلل الأربع]

وأمّا العقل فهو ينتهي إليها أيضاً، وإلى هذا الإشارة بقول الحسن العسكري عليه السلام، كما في الدرة الفاخرة، قال عليه السلام : **(وروحُ القدسِ في جنان الصاقورة، ذاق من حَدائقنا الباكورَة)**[٢]، والباكورة أول الثمرة، والصاقورة الأمر لله، وأمر الله هنا العرش؛ يعني أن روح القدس أعني عقل الكل، في الجنان التي سقفها عرش الرحمان، وهي التي غرسوها بأيديهم عليهم السلام، أولُ مَنْ ذاق ثمرة الوجود، فهو ينتهي إلى ذلك النور، وإليه تنتهي المخلوقات كلها، لأنه كما سمعتَ جميع العلل الأربع .

[عدم صحة نهاية عقل الكل للأشياء]

ولا يصحّ أن يكون عقل الكل نهاية للأشياء، إلّا نهاية إضافيّة، لأنه مسبوق بالخلق الأول، والعقل غصن من تلك الشجرة، كما روي عنهم عليهم السلام : **(إنّ القلم أول غصنٍ أخذ من شجرة الخلد)**، نقلته بالمعنى، فالقلم هو عقل الكل، وشجرة الخلد هي ذلك النور الأكبر الأعز الأجل الأعظم .

[عدم صحة نهاية الذات المقدسة للأشياء]

ولا يصح أن تكون ذات الحق تعالى نهاية للمخلوق، وهو قول أمير المؤمنين عليه السلام : **(انتهى المخلوق إلى مثله، وألْجأه الطلبُ إلى شكله، الطريق مسدود، والطلب مَرْدُود)**[٣] .

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٦) من هذا الكتاب .

(٢) بحار الأنوار، ج٢٦، ص٢٦٥، ح٥٠، باب : ٥ . مستدرك سفينة البحار، ج٦، ص٢٨٠ .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

[مقصود المصنف تتُّئُّ من المحرك المباشر للأشياء]

ومراد المصنف غير مرادنا؛ لأنه يريد أن المتحرك المباشر للأفلاك وهو الطبيعة، متجدّد الهويّة، سيّال الذات، فهو وما حرّكه حادث .

وأمّا المحرّك المفارق فهو الغاية، والغاية لا تكون متجددة، وإلّا لكان لها غاية، ويلزم التسلسل .

ونحن نريد أن المنتهي والمنتهى إليه حادث، ولا يلزم التسلسل؛ لأنها تنتهي إلى الفعل المحدث؛ أعني المشيئة، والمشيئة جعل نهايتها إلى نفسها، وأقامها بنفسها.

وقد نبّه عليه‌السلام على ذلك الغافلين، فقال : (**خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة**)(١)، فجعل الخلق منتهياً إلى المشيئة، والمشيئة منتهية إلى نفسها، لأنها ظاهراً هي الحركة الإيجاديّة، والحركة الإيجاديّة لا تحتاج في إيجادها إلّا إلى حركة إيجاديّة، وهي بنفسها حركة إيجاديّة، فلا تحتاج إلى أزيد من نفسها، فخلقها تعالى بنفسها، وأنت في جميع حركاتك لا تحدثها إلّا بنفسها، ولكنّك ما تفطّنتَ في ذلك، حتى أن الفقهاء أجمعوا على أن المصلّي يحدث الصلوة بالنيّة، ويحدِث النيّة بنفسها، وإلّا لزم التسلسل، فانتهت المخلوقات إلى الفعل، والفعل إلى نفسه، وانقطعت سلسلة التسلسل، فافْهم .

[دار الدنيا وطريق الآخرة]

وقوله : «إذا علمتَ ذلك، ظهر لك أن الدنيا دار فناء»؛ لأنّها دار تكليف، لا دار بقاء، فلمّا أنزل تعالى الخلق إلى هذه الدار، ألزم بُنْيَتَهُمْ الأعراض، والأغراض والدّواعي، إذ لم يجعلها دارَ قرارٍ، بل ابتلاهم بالبلايا، وامتحنَهم للاختبار، فلحقهم من تلك الأعراض جميع الأسقام والأمراض، ومن تلك

---

(١) أصول الكافي ج١، ص١١٠، ح٤، باب : الإرادة أنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل . التوحيد، ص١٤٧، ح١٩، باب : ١١ صفات الذات وصفات الأفعال . بحار الأنوار، ج٤، ص١٤٥، ح٢٠، باب : ٤ .

الأغراض الغنى والفقر، ومن تلك الدواعي طاعة الملك الجبار، ومعصية السلطان القهّار، ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً﴾[١]، وقصرت أعمارهم، وطالت آمالهم، واختبروا في أعمالهم وآمالِهم، ليعلموا أنها دار زوال وانتقالٍ، وضرب لهم الأمثال، وبيّن لهم أنّ الآخرة هي دار القرار .

ومن نظر إلى تغيّر الأشياء في وقت، وثباتها في وقتٍ، عرف أن الدنيا دار فناء، حيث وجد التغيّر في الأشياء بالأمور الغريبة منها، وإن الآخرة دار بقاء، حيث وجد أن الثبات للأشياء من نفسها، إذا تخلّصت من الأمور الغريبة، فإن فسادها من الغرائب، فأماتهم تعالى في هذه الدار، وأقبرهم فيما خلقهم منه، ليتخلّصوا من العوارض الغريبة، التي هي علة الفساد في الأجساد .

[جميع ما في هذه الدنيا موجود في الآخرة]

وقوله : «وإن هذه الدار وما فيها، منتقلة إلى الدار الآخرة»؛ لأن هذه الدار طريق لأهل الآخرة، ليأخذوا منها متاعاً لسفرهم إلى دار قرارهم، ولم يخلقوا من الدنيا، وإنّما مرّوا عليها لأجل المتاع، فكل ما فيها من خير وشر، منتقل إلى الآخرة، فهذه الأبدان هي بعينها أبدان الآخرة، كما قال عليه السلام :(**وإنما تنقلون من دار إلى دارٍ**)[٢] .

وكذلك جنّة الدنيا هي بعينها جنّة الآخرة، ونار الدنيا بعينها نار الآخرة، كما قال تعالى في جنّة الدنيا : ﴿**جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا ۞ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا**﴾[٣]، فهذه في الدنيا، ثم قال في هذه بعينها : ﴿**تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ**

---

(١) سورة الفرقان، الآية : ٢٠ .

(٢) الاعتقادات، ص٤٦، باب : ١٥ . بحار الأنوار، ج٦، ص٢٤٦، ح٨٧، باب : ٨ .

(٣) سورة مريم، الآيتان : ٦١-٦٢ .

عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيًّا﴾(١)؛ يعني في الآخرة، أي : أنّ التي فيها بكرة وعشيّ في الدنيا، هي التي نورث من عبادنا في الآخرة .

وقال في نار الدنيا : **﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾**(٢)، فالغدو والعشيّ في الدنيا، وهم يعرضون عليها في الدنيا، غدوّاً وعشيّاً، ويعرضون عليها يوم تقوم الساعة، فالمعروض عليه واحد في الدّارَيْنِ، دار الدنيا، ودار الآخرة .

وقال ﷺ : (**الدنيا مزرعة الآخرة**)(٣)؛ يعني الزرع في الدنيا، والحصاد في الآخرة، قال ﷺ : (**مَن يزرع خيراً يحصد غِبْطة، ومَن يزرع شرّاً يحصد ندامةً**)(٤) .

[المراد من طي السماوات وتبديلها]

وقوله : «وإن السماوات مطويّات، ... إلخ»، أي : يعرف بتجدد الأشياء وتبدّلها، أن السماوات مطويّات كطيّ السّجل؛ أَيْ : الدفتر، أو كما يطوي كاتب النبي ﷺ الكتب، واسمه السّجل، أو السّجلّ اسم مَلَك .

والمراد من طيّها ومن تبديلها كشط ظاهرها، وإلّا فهذه السماوات في الدنيا بعينها هي سماوات الآخرة، كما أن جسدك في الدنيا هو جسَدُ الآخرة، وإنّما تُصَفّى كما يُصَفّى جسدُكَ .

والدليل عندك فأنت الدليل لك على كل شيء، **﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾**(٥)، **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ**

---

(١) سورة مريم، الآية : ٦٣ .

(٢) سورة غافر، الآية : ٤٦ .

(٣) عوالي اللآلي، ج١، ص٢٦٧، ح٦٦ . بحار الأنوار، ج٦٧، ص٢٢٥، باب : ٥٤ .

(٤) أصول الكافي، ج٢، ص٤٥٨، ح١٩، باب : محاسبة العمل . تحف العقول، ص٤٨٩. بحار الأنوار، ج١، ص٢٠١، ح١٠، باب : ٤ . درر نظم السمطين، ص١٥٣ .

(٥) سورة الذاريات، الآية : ٢١ .

الْحَقُّ﴾(١)، والكواكب ساقطة، قال تعالى : **﴿وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ﴾**(٢)، لأن الكواكب منها معلق في سلاسل، ومنها مركّب كالفص في الخاتم، كما قال علي عليه السلام .

[الأفلاك المعلقة بالسلاسل]

والمراد بالمعلّق بالسلاسل ما كان لَه فلك تدوير، مركوز في ثخن الفلك، فإنه معلّق بالنسبة إلى مقعّر الفلك ومحدّبه، لأنه في فلك التدوير معلّق بين سطحي الفلك، والمركّب كالفصّ في الخاتم، ما كان سطحه مُمَاسّاً لسطحي الفلك، فإذا نفخ إسرافيل نفخة الصعق، بطلت الحركات، وانتثرت أشعّتها التي هي صورها، فإذا كان يوم القيمة كانت السماوات أرضين للجنان .

والذي يظهر لي أنّ أجرام الكواكب تبقى في طورها، فهي في أرضي الجنان؛ أعني السماوات كالجبال في أراضي الدّنيا، وأنوار الكواكب مطموسة، لرجوع أنوارها إلى الشمس، ونور الشمس إلى الكرسي .

ووقف الفلك، أي : الأفلاك، لأنه أراد بالمفرد الجنس عن التَدوار -بفتح التاء-؛ أي : عن الدّوران لفناء نفسه بنفخة إسرافيل النفخة الأولى، نفخة الصعق .

ووقف الكواكب عن التَّسيار -بفتح التاء-؛ أي : عن السّير لفناء نفوس أفلاكها، ونفوسها التي تسبَح بها في أفلاكها .

أما نفوس تداويرها أو نفوسها، هي إذ كلّ فانٍ، وذلك الفناء لا محالة كائن، أمّا فناء الجزئيات فهو مقطوع به بالوجدان .

وأمّا فناء العالم العلوي، عالم الأفلاك ونفوسُهَا، فقد ذكر المصنّف دليله من التجدّد والسّيلان .

---

(١) سورة فصلت، الآية : ٥٣ .

(٢) سورة الإنفطار، الآية : ٢ .

[قيام القيامة الكبرى عند المصنف تتنُّ بنص القرآن الكريم والسنة الشريفة دون العقل]

وأمّا قيام القيامة والساعة، فعندهم أنّ دليله نصّ الكتاب، المجمع على تأويله، والسنة عن النبي صلى الله عليه وآله، التي لا اختلاف فيها .

وأمّا الدليل العقلي فلم يقم لهم دليل عقلي، على قيام الساعة الكبرى، إلّا من حيث قيامه على حشر الأَرْواح للجزاء على الأعمال .

وأمّا على نفس قيام الساعة، وعلى حشر الأجساد فلم يقم لهم دليل عقلي على هذا، وإنّما يُثبتُونه من جهة الدليل النَّقْلي من الكتاب والسُّنَّة .

[رد واثبات الشارح تتنُّ ما قاله المصنف بعدم ثبوت قيام القيامة بدليل العقل]

وأقول : أَمَّا الكتاب والسُّنَّة فحجّة قائمةٌ، وليس فوق الكتاب والسنة حجة، ولا أوضح برهاناً منهما .

وأمّا من جهة دليل العقل، فيتوقّف على ذكر مطالب، يطول بذكرها الكلام، ولكن أذكر قليلاً من ذلك، ينْتفع به أولوا البصائر والأفهام، وإن كانوا مع كثرة توغّلهم ما عثروا عليه، ولم تصل عقولهم إليه، فنقول : مبدأ الأشياء أعلى من كل شيء، فبدءهم تعالى منه، ليصلوا بمعرفته وطاعته إلى أعلى درجاتِ ما يُمكن لكلّ واحدٍ منهم، ولا يكون ذلك إلّا بقبولهم باختيار منهم، فخلقهم على الاختيار، وكلّفهم بما يوجب القيام به، وصولهم إلى أعلى الدرجات، ولا يمكن التكليف بالاختيار، إلّا بإنزالهم إلى هذه الدار، التي هي دار البلاء والاختبار، فخلقهم ثم كلّفهم، ثم أنزلهم إليها، حتى كان منهم ما خلقهم لَه بما يَسّرَهم لَه، فلمّا قضوا ما يُسِّرُوا لَه مما خُلقوا لَه من الأعمال، نَقَلَهُمْ مِنْها إلى ما هم صائرون إليه، من أعمالهم التي منها طينتهم، فرجعوا إلى ما بُدؤُا منه، صاعدين أو نازلين، فلا بد أَنْ يَمُرُّوا بمحاذي نزولهم في كلّ رتبة، فمحاذي الأول يكون أخيراً، ومحاذي الأخير يكون أولاً، كما هو شأن العَوْد في كل شيء، فأول مقامٍ

للتكليف في نزولهم مقام الخطاب، بـــ**(أ لستُ بربّكم)**[١]، وهم نفوس كالـــذّرّ يدبّون أو يدرجون، وهو يوم الجمع الأول في البَدء، وهو يوم حقّـــتِ الكلمـــة، وعَضّ الأنامل من الغيظ، ويحاذيه في صعودهم يوم القيامة، **فالأول** : يوم القيامة الأول؛ مقداره خمسون ألف سنة، وذلك يوم النـــزول، ويوم الدخول، فـــي قيود التكليف .

والثاني : يوم القيامة الثاني؛ مقداره خمسون ألف سنة، وهو يوم الصّـــعود، ويوم الخروج، من قيود التكليف، وثاني مقام كسرهم في الطين، وامتـــزاجهم في النور الأحمر، المسمى بالطبيعة الأولى؛ مقداره أربعمائة سنة، فكانوا في نـــزولهم طيناً مصلصَلاً، لا حسَّ ولا محسوس، لأجلِ عَركِهِمْ بأعراض الدنيا، التي هي دار التكليف، ويحاذيه في صعودهم مقام ما بين النفختين؛ مقداره أربعمائـــة ســـنة، فكانوا تراباً متفتّتاً هامداً، **فالأول** : لأجل مزجهم بالأعراض والأغراض، ودواعي الأمراض للإبتلاء في التكليف، وإيذاناً بالفناء والانتقال .

والثاني : لأجل تخليصهم من الغرائب والأعراض، وما لحقهم من دار الفناء والزوال، إيذاناً بالبقاء، وعدم الارتحالِ، فكانوا تراباً هَامِداً، لا حِسّ ولا محسوس، فاقتضت الحكمة أن تكون هيئة الدخول كهيئة الخروج، وحيث كانت الأجسام والأجساد أشياء، وأخبر خالقها العالم بما خلق في قوله الحق : **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾**[٢]، وقد خوطبت النفوس **(بأ لســـتُ بربكم)**، وهي في أجسامها، وتسأل عن موافاة قولِها : بلى في قبورها، وهي في أجسامِها، وفي محاذاة يوم السؤال في البدء يوم الحشر، فتعاد للجزاء، وهـــي في أجسامها، فهي في كل مقام هي هي بلا زيادة ذاتيّة ولا نقصان، وإنّما كانت في البدءِ ذائبة؛ لأجل تمكّنها من العرك في الكسر، والصّوغ في الوجود الشرعي، فلمّا

---

(١) تقدم ما يشير إلى هذه الرواية في الصفحة رقم (٥٣) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

انتهى ذلك جمدت لأجل الثبات، فكانت جامدة متماسكة في البقاء في حكم الذائبَة .

وآية هذا ما هو مشاهد عياناً في مرآة الحكماء، الذي هو عمل الإكسير على الطريق، فإنّهم يَحُلّون المادة مرّة بعد أخرى، ويعقدونها ويَحُلُّونها، ويعقدونها ثم يزوّجون الذكر بعد تطهيره، وغسله عن سواد الأعراض بالأنثى، ثم يفصِّلونه إلى العناصر الأربعة، ثم يحلّونه ويعقدونه ثلاثاً، ثم يحلّونه ويعقدونه ستاً، على تفصيلٍ عندهم، وقد تَمّ وهو جَسد صاف، لَوْنُه لونُ الذهب وأشدّ، وكذا ثِقَله، ولكنه شفاف كالبلّور، وهو كالماء في حكم الذوبان، والانتشار والغوص، وفعله روحاني، فهو جسم، وهو آية أجسام الآخرة، فإنها تدرك ما تدركه النفوس، وذلك لاعتيادها على الكسر والصوغ، والحل والعقد، فقد حُلّت في العقل، وعُقِدَتْ في النفس، وحُلّت في الطبيعة، وعُقِدت في المثال، وحلّت في السحاب، والماء والتراب والنبات، والنطفة حلّت فيها وعُقِدَتْ في العلقة، وحلّت فيها وعقدت في المضغة، وحُلّت فيها وعُقِدت في العظام، وحلّت حين كسيت لحماً، وعقدت في الدنيا، وحُلّت في القبر، وعقدت في الرجعة، وحلّت بين النفختين، وعقدت في القيامة .

فكانت الأجسام كالنفوس في إدراك الغيب، وكانت النفوس كالأجسام في إدراك الشهادة، فجرى عليها الحشر بمقتضى حشر النفوس، فافهم .

وأيضاً الأرواح والأجساد كلها من شيء واحد؛ وهو الوجود، إلّا أن الوجود لّما كان كله شعوراً وإحساساً، وعقْلاً وإدراكاً، واختياراً وحياة، كان ما خُلق منه كلّه مثله، كل شيء بنسبته، فما كان أقرب إلى المبدأ كانت الصفات المذكورة فيه أقوى، وما كان أبعد كانت فيه أضعف، فهي في الأرواح أقوى منها في الأجسام، وفي الأجسام أقوى منها في الأجساد، وهذه الصفات في كل شيءٍ حتّى في الجمادات .

[الدليل الدال على إعادة الأرواح والأجسام والأجساد]

فالدليل الدالّ على إعادة الأرواح دال على إعادة الأجسام والأجساد؛ لأنّها تحسّ وتتنعّم، وتتلذّذ وتتألّم كالأرواح، إلّا أنّ ذلك ضعيف، ولكنها مكلفة كالأرواح .

وانظر إلى الكتاب والسنة فإنهما ناطقان، وليس هذا مكاناً لهذا الكلام، وإنّما ذكرته استطراداً، لينتفع به مَن كانَ طالباً لَه، كما كنتُ أفعل في الأشياء المجهولة، فإني أُنبِّه عليها تلويحاً وإن لم يكن المقام يقتضيها .

[المراد من الساعة واختلاف الأقوال فيها]

وقوله : «ولكن علم السّاعة عند الله»؛ يريد به أنّ ذلك من الأشياء الخمسة، الّتي تفرّد الله سبحانه بعلمها، ولكن الكلام في ذلك كثير، وأنّ الساعة ما المراد بها؟ .

فقيل : المراد بها القيامةُ الكبرَى .

وقيل : المراد بها قيام القائم عليه السلام .

وقيل : المراد بها حضور الأجل المحتوم .

وقيل : المراد بها وقوع شأنٍ من شؤون اللّه تعالى .

وقيل : المراد بها حضور الموت الإرادي، كما قال الحكيم : مُتْ بالإرادة تَحْيَى بالطَّبيعَة، واخْتلاف الأقْوال من اختلاف المفسرين والأخْبار، حتى أنّهم ربّما ذكروا وُجُوهاً من التأويل للآية كلّها، وقال بعضهم : ما قال الله سبحانه، وما أدراك فقد أخبر به، وما قالَ : وما يُدريك، فإنّه لم يخبر به .

والسّاعة قال فيها : وما يدريك، وقيام الساعة وإن كان من المحتوم، إلّا أن المجهول وقت القيام، فإنّ لله سبحانه البداء في التقديم والتأخير، فمحمد وأهل بيته صلى الله عليه وآله يعلمون قيام الساعة في نفسه .

وأمّا التَّقْديم والتأخير فإلى الله سبحانه، فإن أخبرهم بالوقت المحتوم، وإلّا فهو من المبهم المجهول .

وكلام علي عليه السلام لميثم التمّار : (**إنّ اللّه عزّ وجلّ تفرّد بخمس، لم يطلع عليها**

أحداً من خلقه، وتلا الآية، وقال: لَه لو لا آية في كتاب الله، وهو قوله: ﴿يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ﴾(١)، لأخبرتكم بما كان وما يكونُ إلى يوم القيامة)، يدلّ عَلى أنّ الجهل بها، وبأمثالها من جهة البداء؛ لأنّ ما لم يكن فللّهِ ﷻ البَداء فيه.

تذنيب [في ذكر الزمان]

ذهب كثير؛ ومنهم المصنّف إلى أَن الزمان عبارة عن حركة الفلك، ولو كان حقّاً لَما وجد زمان بين النفختين، لاجماع المسلمين على بطلان جميع الحركات أربعمائة سنة، ليس في الأرض ولا في السماوات، ولا بينهن ولا فوقهنّ، ولا تحتهنّ متحرّك، ولا ذو روح موجود، إلّا وجه اللّه البَاقي بعد فناء كل شيء، ولأنّه مقابل في الصعود لعالم الطبيعة الكلية؛ أعني طبيعة الكلّ، ومع هذا فأجرام السماوات والأرضين والجبال باقية، والزمان لا يفارق الأجسام ولا تفارقه، فلا يوجد زمان لا جسم فيه، ولا جسم لا زمان لَه، إلّا الأجسام الجوهريّة المجرّدة عن المادّة العنصريّة، والمدّة الزمانية، وهي النفوس والطبيعة الكلّية، وجوهر الهباء؛ أي: الحصص الجنسيّة قبل تعلّق الحِصَصِ الفصْليّة بها، والزمان هو المُدَد -بضم الميم- جمع مدة، وهو مقدار مكث الجسم في مكان.

وأمّا الحركات فهي آلات تصوّرِه، كما إذا ابتدأ سائر سريع، ومتوسط وبطيء، من أول مسافة معينة دفعة كما ذكروه، فالزمان هو المكث الوقتي، خلقه الله سبحانه مع المكان والجسم دفعة في الظهور الوجوديّ، وإن تقدم عليهما بالذات، إلّا أنه لا يَظْهر إلّا في مكَان ووقت، والحمد للّه رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين أجمعين.

تم الجزء الأول في المبدأ من شرح العرشيّة

[ويتلوه الجزء الثّاني].

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٣٩.

الفهارس العامة



فهرس الآيات الكريمة

سورة الإنفطار

سورة المطففين

سورة الفجر

سورة الضحى

سورة الإخلاص

فهرس الروايات الشريفة

فهرس المعصومين عليهم السلام

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والمذاهب



فهرس الأماكن والبلدان

فهرس المصطلاحات



فهرس الأشعار

فهرس المواضيع العامة للكتاب

مقدمة وتمهيد

المشرق الأول
في العلم بالله تعالى وبصفاته وأسمائه وآياته. وفيه قواعد
القاعدة الأول

القاعدة الثانية

القاعدة الثالثة

القاعدة الرابعة

القاعدة الخامسة

القاعدة السادسة

القاعدة السابعة

القاعدة العاشرة

القاعدة الحادية عشر

القاعدة الثانية عشر

القاعدة الثالثة عشر

